

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID.

FACULTAD DE GEOGRAFIA E HISTORIA.



EVOLUCIONISMO Y ANARQUISMO: LA INCORPORACION DEL VOCABULARIO Y
LOS CONCEPTOS DEL EVOLUCIONISMO BIOLOGICO EN EL ANARQUISMO
ESPAÑOL (1882-1914).

TESIS DOCTORAL PRESENTADA POR ALVARO GIRON SIERRA.

DIRIGIDA POR LA DRA. RAQUEL ALVAREZ PELAEZ.

MADRID, OCTUBRE DE 1996.

INDICE

INTRODUCCION.....	1
PARTE PRIMERA: LA ASIMILACION DEL EVOLUCIONISMO. EL ORDEN DE LA NATURALEZA Y EL ORDEN DE LA SOCIEDAD.....	12
1. La Evolución y la Naturaleza: la problemática imbricación de conceptos ético-políticos y científicos.....	26
1.1. El nivel de las creencias básicas: la Naturaleza como modelo y como ente dotado de propósito.....	30
1.2. Los puntos de referencia científico-filosóficos: materialismo, spencerismo y evolución cósmica.....	49
1.3. Evolución y Revolución: la formulación legítima de las creencias y mitos políticos.....	69
2. El origen y el lugar del hombre.....	86
2.1. El origen animal del hombre y sus consecuencias: ¿un nuevo lugar en la jerarquía de los seres?.....	92
2.2. El progreso inevitable: emancipación de la animalidad aparición de la raza humana.....	115
2.3. Volver al primitivo fundamento: esbozos de una teoría endógena del origen de la Sociedad.....	151
3. Economía de la Naturaleza y economía de la Sociedad: la lucha por la existencia.....	183
3.1. La evolución progresiva: de la lucha sangrienta a la cooperación.....	246
3.2. La solidaridad como hecho dominante en la Economía de la Naturaleza.....	276

PARTE SEGUNDA: LOS SERES HUMANOS VISTOS COMO ORGANISMOS VIVOS:
EL PESO DE LA HERENCIA Y EL MEDIO.....331

1. ¿Jerarquías naturales?: la cuestión de la desigualdad.....341

1.1. ¿Son burgueses y aristócratas los más aptos?.....345

1.2. Federico Urales y la justificación biologizante del
populismo.....356

1.3. Federico Urales: el genio como especie precursora y la
élite revolucionaria.....368

1.4. Una cuestión comprometida: las "razas atrasadas" y la
igualdad sustancial de la especie.....373

2. Las fuerzas moldeadoras: el medio y la herencia.....391

2.1. La acción del medio sobre los organismos humanos: el medio
ambiente como fuerza conformante, estímulo de capacidades ocultas
o como control selectivo.....395

2.2. La herencia fisiológica como memoria nefasta de la
historia.....422

3. La acción combinada de la herencia y el medio: entre la
crítica de la sociedad presente y la utopía.....454

3.1. Crítica de la sociedad presente: degeneración.....461

3.2. Los excluidos del cuerpo social: los degenerados.....518

3.3. Ricardo Mella y la sociedad futura: la internalización de
la buena conducta y la creación <<sociobiológica>> del hombre
nuevo.....586

CONCLUSION.....611

BIBLIOGRAFIA Y FUENTES.....638

I. OBRAS QUE CONTIENEN MATERIAL DOCUMENTAL. FOLLETOS, ARTICULOS
Y LIBROS DE LA ÉPOCA.....638

II. BIBLIOGRAFIA GENERAL.....662

INTRODUCCION.

Cuando se habla de la difusión del evolucionismo, del enorme impacto que supuso la popularización de una explicación no providencialista del origen de las especies y del mismo homo sapiens, se suele hacer referencia implícita o explícita a una figura científica eminente: Charles Darwin. De hecho, tanto en la segunda mitad del XIX, como a finales del XX, "darwinismo" es otra forma de decir "evolucionismo". Desde el punto de vista de la Historia de la Ciencia, se puede decir que el estudio de la génesis de la obra de Darwin, de los factores sociales y científicos que influyeron en su pensamiento, se ha convertido en una auténtica subdisciplina (la "industria darwinista") con un creciente número de practicantes. Desde el punto de vista de la Historia Social, o más precisamente, en la confluencia entre ésta y la Historia de la Ciencia, se han desarrollado una gran cantidad de trabajos que se han ocupado de la recepción y el uso del darwinismo. En este sentido, el problema del llamado "darwinismo social", que ha sido asociado tanto con la justificación del *laissez faire*, como con los fundamentos de la ideología nazi, ha sido un poderoso señuelo que ha atraído a numerosos investigadores.

La pregunta es, ¿que influencia tuvo Darwin en una ideología como la anarquista que destacaba por un cientifismo militante y por el carácter central que ocupaba el concepto de Naturaleza en su corpus doctrinal? En principio, el tema parecía atractivo para el historiador inexperto. La historiografía sobre la cuestión

(fundamentalmente Alvarez Junco y Diego Núñez) ya habían detectado tanto las oportunidades como los puntos de fricción. Por un lado, los anarquistas españoles celebraban la aparición de una doctrina científica que desalojaba al Creador de la escena de lo vivo. Pero por el otro, digerían difícilmente una teoría que destacaba los conflictos esenciales existentes entre los individuos y las especies, y que venía a atacar una visión fundamentalmente armónica de la Naturaleza.

Así pues, la cuestión parecía tener interés. Es más, podía ser acotada temporalmente sin mucha dificultad. En primer lugar, como han puesto de relieve tanto Diego Núñez como T.H.Glick, la recepción del darwinismo en España está decisivamente asociada a la Revolución de 1868 y a las instituciones científicas que se crean tras ésta. También, durante el Sexenio, se desarrolla un acontecimiento de singular importancia. Entre 1869/1870, una parte importante del incipiente movimiento obrero español rompe tácticamente con el republicanismo federal: empieza a consolidarse la influencia decisiva del bakuninismo en éste. Por tanto, en los años del Sexenio toman carta naturaleza tanto la aparición del anarquismo como la recepción del darwinismo. El comienzo de la Primera Guerra Mundial parecía un buen punto final: esta fecha certifica definitivamente el fin de la creencia en el progreso inevitable que había acompañado al desarrollo y expansión del evolucionismo. Por otra parte, las dos primeras generaciones de dirigentes anarquistas "teóricos" que habían incorporado la temática y los conceptos del evolucionismo a su discurso político estaban desapareciendo de la escena pública.

El representante más importante de la primera generación, Anselmo Lorenzo, fallece en 1914. El panorama entre aquellos que se incorporaron a las filas anarquistas entre 1885 y 1889 no es mucho mejor. Josep Prat se retira en esta época de la vida pública. Federico Urales, que vuelve a Barcelona en 1914, es rechazado por las sociedades obreras. Fernando Tárreda del Mármol, que en los años anteriores había fijado su residencia en Londres, fallece en 1915. En definitiva, 1914, un año de profunda crisis tanto en el anarquismo español como en el internacional, es también una fecha clave que simboliza la desaparición de un grupo de hombres que habían hecho del positivismo evolucionista uno de sus puntos de referencia intelectual obligado.

Explorar la lectura que habían llevado a cabo los anarquistas españoles de Darwin, parecía, en principio, un proyecto prometedor. Sin embargo, en una exploración bastante completa de la prensa libertaria de la época, advertí que era prácticamente imposible encontrar rastros de una "lectura", digámoslo así, directa de la obra del naturalista inglés. Como suele ocurrir con cierta frecuencia, pensé que había errado a la hora de elegir el tema de tesis.

Subyacía a esta desorientación inicial, un problema de enfoque, derivado en gran medida de un análisis poco crítico de la bibliografía existente sobre la expansión del evolucionismo. Una gran parte de los trabajos sobre la recepción, y/o influencia del darwinismo parten de un esquema dicotómico: por un lado, la labor científica de Darwin, y, por el otro, la aceptación o

rechazo de su obra en medios científicos y no científicos. Este tipo de estudios (en España se pueden consultar monografías regionales sobre la recepción del darwinismo en Galicia, Murcia o Extremadura) han significado una contribución historiográfica importante. Pero, en nuestra opinión, pueden llevar a una seria distorsión sobre la realidad de lo que en realidad fue el evolucionismo. A este respecto, coincido con tesis defendida por Peter J. Bowler en su The Non-Darwinian Revolution (1988): la teoría de Darwin no fue el tema central del evolucionismo del XIX y primeros años del XX. La obra y actividad "político-científica" de Darwin actuó como un catalizador -decisivo- en el triunfo de una visión procesual de la naturaleza. Pero ese punto de vista evolucionista se articuló bajo una estructura fundamentalmente no darwiniana.

De hecho, si se consultan las obras de vulgarización científica del período entre 1870 y 1900, pronto se advierte que bajo el rótulo evolucionismo -que muchas veces se ve como sinónimo de darwinismo- se esconde un conglomerado heterogéneo de teorías y conjeturas cuyo rasgo unificador suele ser la común adhesión a una visión teleológica de la evolución que poco tiene que ver con la supuesta expansión del punto de vista sostenido por Darwin. El triunfo del "evolucionismo" se hace evidente, pero lo es mucho menos el supuesto triunfo de una supuesta Revolución Darwinista.

Ahora bien, cuando se abandona la imagen del evolucionismo como una explanación del programa científico de Darwin, se amplía

dramáticamente el horizonte. Se amplía porque toman su importancia real actores que hoy nos parecen secundarios, pero que en el universo cultural de la segunda mitad del XIX eran auténticas figuras claves: Ernst Haeckel, Ludwig Büchner, Carl Vogt, Herbert Spencer, Jean Guyau, Cesare Lombroso, Charles Letourneau, Théodule Ribot, etc. Y se ensancha, porque se observa hasta qué punto la introducción de un punto de vista evolucionista había afectado a una gran variedad de disciplinas que van desde la Antropología al Derecho Penal pasando por la Psiquiatría. De hecho, cuando se advierten las posibilidades que se abren con este cambio de enfoque, el riesgo ya no es el de tener entre manos un tema de tesis aparentemente irrelevante, sino en verse desbordado por una masa documental enorme y heterogénea. Los anarquistas españoles no leían directamente a Darwin, pero sí tenían mucho que decir sobre la evolución cósmica, el origen simiesco del hombre, la lucha por la existencia presente en el organismo social, las razas inferiores o la sociedad industrial como causa de la degeneración biológica de la especie.

A partir del nuevo punto de partida cabían dos posibilidades a la hora de abordar la recepción del evolucionismo en el anarquismo español. La primera era trazar el cuadro de los autores más influyentes, mostrar en qué momentos históricos habían gozado de más predicamento entre los libertarios españoles y ver a partir de qué canales habían accedido a su obra. Sin embargo, se hacen evidentes tanto insuficiencias como peligros. En primer lugar, la historiografía existente, en mi opinión, ha

abordado la cuestión adecuadamente, y la aportación sería poco relevante. Diego Núñez ha destacado con acierto, la decisiva influencia que tuvo el materialismo germánico alemán (Büchner, Haeckel) y la recepción algo reticente de la obra de Herbert Spencer en medios libertarios. Alvarez Junco, por su parte, ha señalado la decisiva influencia del anarquista ruso Pedro Kropotkin a la hora de enfrentarse a las interpretaciones más agresivas del darwinismo. Más genéricamente, es bien conocida la extrema dependencia de los anarquistas españoles con respecto al universo de lecturas de las clases medias o con respecto a las fuentes francesas (incluidas, claro está, las publicaciones libertarias). En segundo lugar, una investigación de estas características aporta la información de que leían, pero no dice nada de cómo la leían, y, sobre todo, cómo utilizaban esa lectura y para que fines. Induce, además, a pensar el papel de los libertarios españoles desde una perspectiva excesivamente pasiva: como simples consumidores culturales.

La otra estrategia posible era la de intentar dar respuesta a la pregunta de cómo los anarquistas españoles habían incorporado en entramado ideológico, en función de su estructura más profunda de creencias y las distintas coyunturas históricas, toda la serie de nuevos temas, preocupaciones y conceptos que había introducido la difusión del nuevo enfoque evolucionista: el origen simiesco del hombre, las peligrosas analogías entre el funcionamiento del orden natural y la sociedad, los temores ante el avance de la degeneración, etc. El desarrollo de este punto de vista, en mi opinión, debía favorecer el establecimiento de

un enfoque eminentemente temático.

La tesis, de hecho, ha sido estructurada en torno a dos grandes áreas temáticas. En la primera parte, se estudia lo que de manera más clara se suele asociar con el evolucionismo: el impacto que tuvo entre los anarquistas españoles la introducción de una nueva visión de la Naturaleza. Aquí se analizan tres aspectos principalmente: la interacción de los nuevos conceptos de evolución cósmica con una imagen eminentemente afectiva y providente de la Naturaleza, la reacción ante el cambio en la relación tradicional entre Hombre y orden natural que lleva consigo la teoría del origen simiesco del *homo sapiens*, y, finalmente, el confuso mundo de analogías entre orden natural y orden social que introducen las diversas interpretaciones sobre los mecanismos evolutivos (lucha por la existencia, selección natural, etc.). En este último apartado hacemos una referencia bastante extensa al debate historiográfico sobre la confusa cuestión de la relación entre Darwin, el darwinismo, y el darwinismo social.

En la segunda parte se tratan las implicaciones que tiene el hecho de ver al *homo sapiens* como un animal más. El triunfo del evolucionismo, de hecho, culmina un largo proceso de reinserción del hombre en el seno de lo viviente. Los seres humanos, desde este punto de vista, no son sino organismos vivos que no se distinguen cualitativamente del resto de las especies. Unos organismos vivos, que, en primer lugar pueden ser clasificados. En este sentido, he prestado especial atención a

la espinosa cuestión de las justificaciones biológicas de la desigualdad: la superioridad de unas clases sobre otras, de la élite revolucionaria sobre la masa anónima, de los europeos sobre las razas "inferiores". Organismos vivos, que, además, están sometidos a las mismas fuerzas que el resto de los seres:

aquí se intenta reflejar como entienden los anarquistas españoles la acción de la herencia y el medio sobre los humanos. Fuerzas, que en su acción combinada, producen, en opinión de los libertarios, determinados efectos: se estudia como en la denuncia del medio social como causa de degeneración biológica encuentran los anarquistas una nueva forma de crítica a la forma en que está organizada la sociedad, cómo en ese mismo medio social encuentran la explicación de las conductas desviadas y de la delincuencia, y como, algunos (aquí se alude al caso de Ricardo Mella), en la esperanza de reconducir la acción combinada de la herencia y el medio, encuentran la posibilidad de la construcción "sociobiológica" del hombre nuevo de la sociedad futura.

Ciertamente, este breve esquema revela por si mismo el énfasis claramente descriptivo de esta tesis doctoral. Ahora bien, esto no quiere decir que nos hayamos limitado a una acumulación acrítica de datos. En este trabajo se defiende un punto de vista muy concreto sobre la naturaleza del proceso de recepción del evolucionismo por parte de los anarquistas que podemos resumir de la manera siguiente: a) los libertarios españoles suscriben una forma de evolucionismo que, aunque poco tenía que ver con la teoría del propio Darwin, coincide en gran medida con la visión que tenían sobre la cuestión sus

contemporáneos, es decir, que entendían la evolución como un proceso inherentemente progresivo que culminaba necesariamente en el homo sapiens; b) los anarquistas fueron extremadamente dependientes del universo de lecturas de las clases medias, pero utilizaron el vocabulario y las categorías evolucionistas de una forma que desbordaba claramente la supuesta neutralidad del consumo cultural constituyendo un desafío al orden cultural establecido; c) el "uso" de esas categorías y ese vocabulario para fines propios solía ser articulada a un nivel subyacente por el conjunto de representaciones que tenían como eje fundamental una imagen antropomórfica de la Naturaleza; d) la creatividad en el uso de esas categorías y este vocabulario estaba limitada, en muchas ocasiones, por unos "modos de empleo" que en muchas ocasiones estaban bien establecidos (p.ej.: el medio social como causa subyacente de la degeneración humana es un argumento ya esgrimido por la Sociología Criminal francesa).

En cuanto a las fuentes, hemos prestado una especial atención al mundo de la publicación libertaria, aunque no hemos pretendido una exhaustividad total. Se han consultado los fondos de la Biblioteca Nacional de Madrid, I.I.S.G. de Amsterdam, Hemeroteca Municipal de Madrid, Biblioteca Nacional de París, Biblioteca Arús, Hemeroteca Municipal de Cádiz e Instituto Municipal de Historia de Barcelona. Bajo absurdos pretextos administrativos no pude acceder a las fuentes impresas existentes en el A.H.N. Sección Guerra Civil de Salamanca. Tanto en las fuentes como en la bibliografía hemos optado por incluir exclusivamente la citada en la tesis doctoral. Extraer los miles

de títulos existentes sobre darwinismo y anarquismo en las bases de datos informáticas tiene, en nuestra opinión, muy poco sentido.

Finalmente, decir que esta tesis doctoral no hubiera sido posible sin la ayuda de una beca de Formación de Personal Investigador que disfruté en el período entre 1988 y 1992. Más decisivo aún ha sido el incondicional y paciente apoyo de la profesora Elena Hernández Sandoica y de mi directora Raquel Alvarez. En el departamento de Historia de la Ciencia del C.S.I.C. encontré siempre, y aún en las peores circunstancias, el soporte necesario tanto desde el punto de vista académico y administrativo como afectivo. De la gente del departamento quiero hacer mención especial aquí a mis amigos Juan Pimentel y Ricardo Campos, simplemente por el hecho de serlo. Mi investigación fue decisivamente facilitada por los estupendos profesionales de la Biblioteca Arús y del Instituto Municipal de Historia de Barcelona. Cualquiera que conozca el I.I.S.G de Amsterdam sabe que estamos hablando de uno de los mejores centros de investigación del mundo: yo encontré, además, muchísimo cariño y afecto. Por otra parte, nada de lo aquí escrito hubiera sido posible si no hubieran estado conmigo la gente que quiero. En primer lugar, mi familia, mi padre que ya no está y al que debo lo mejor de mi mismo, mi tía Adela que ya no podrá ir más a San Mamés a animar al Athletic. En segundo lugar, a mis amigos de toda la vida. A Blanca le debo muchísimo más que un agradecimiento: tardaré tiempo en devolverle todo lo que me ha dado. Maribel y Rafael han estado apoyandome durante demasiado

tiempo y creo que deben estar algo hartos de mi. A Manolo y Adolfo no hace falta que les diga nada porque ya lo saben. Pedro José, Pedro, Angel, Guillermo, Iñaki, Julio, Fernando, Carlos, Juan Carlos y Miguel Angel ya no tendrán que preguntarme más sobre mi tesis.

PARTE PRIMERA: LA ASIMILACION DEL EVOLUCIONISMO. EL ORDEN DE LA NATURALEZA Y EL ORDEN DE LA SOCIEDAD.

Para los anarquistas españoles pocas palabras tuvieron más significado que Naturaleza. La Naturaleza designaba, en primer lugar, un contramundo utópico caracterizado por todo aquello que se suponía no existía en la sociedad presente: la justicia, la armonía y la libertad. Lo "natural", desde este punto de vista, se oponía a lo "artificial": el orden social vigente aparecía así como la cáscara inútil que recubría -patológicamente- un orden subyacente más profundo. Por otra lado, lo "natural" era equivalente a "primigéneo", "primitivo", "anterior": la Revolución tenía como misión última la vuelta a regirse por unas leyes -las naturales- que habían sido respetadas en un tiempo anterior. Naturaleza hacía referencia también a un poder actuante que, explícita o implícitamente, viene a recoger las cualidades normalmente atribuidas a una divinidad trascendente. La Naturaleza es una madre fecunda que provee a sus hijos de todo lo necesario. Es más, en muchos casos se la presenta como si tuviera un propósito, y como si el Hombre fuera el instrumento privilegiado del cumplimiento de su designio.

Además, la difusión del evolucionismo alteró enormemente la visión que se tenía de la relación entre Hombre, Naturaleza y Sociedad. La propagación de una visión evolucionista de las cosas, en primer lugar, puso en cuestión la idea de un orden

natural fijo. Y en la medida que esta orden natural fijo trataba de legitimar un orden social también fijo, venía a ser una turbadora novedad: si el Universo entero cambia, ¿por qué no podrían hacerlo las instituciones humanas?

Por otro lado, desde el momento en que se habla abiertamente del origen animal de la especie humana, la tradicional relación entre Dios y el Hombre: la existencia de éste se puede explicar desde un plano puramente fenoménico. Pero la llamada "cuestión del mono" no sólo podía tener potenciales efectos antirreligiosos (ampliamente celebrados por los anarquistas españoles). Modificaba también la relación existente entre el Hombre y todo el resto del mundo natural: ¿qué nuevo lugar se podía asignar en el Cosmos a un ser humano que ha dejado de ser el objeto privilegiado de la Creación? Es más, se extendía la sospecha de que las facultades que supuestamente eran distintivamente humanas -la inteligencia, la moralidad-, eran en mayor o menor grado compartidas por una enorme variedad de especies del reino animal: ¿cómo se puede hablar entonces de una Razón con mayúsculas?

Pero si abierta a efectos disolventes parecía la cuestión de los orígenes animales del homo sapiens, no menos preocupante era la manera en que se estaba abordando la cuestión clave de cómo aparecen y se transforman las especies. Desde el punto de vista antirreligioso desarrollado por los anarquistas españoles nada podía ser más beneficioso, en principio, que la difusión de una teoría científica que explicara desde un plano exclusivamente

natural el origen de los distintos tipos de animales y plantas, y que, por tanto, viniera a dar un golpe decisivo al relato del Génesis. Sin embargo, la referencia de Darwin a la "lucha por la existencia", venía a subrayar, explícita e implícitamente, los aspectos negativos en el mundo de lo vivo tales como los límites existentes a la propagación de los seres vivos, el gasto inútil de vida, o la inevitable existencia de una gran cantidad de dolor y sufrimiento. Ciertamente, aunque "la lucha por la existencia" podía ser utilizada para destruir la imagen de una Creación perfecta, era mucho más claro que se estaba atacando directamente la imagen de una Naturaleza armónica, justa, maternal y providente. Una amenaza que se hacía más insidiosa si se tiene en cuenta que al establecerse una continuidad entre las esferas de lo natural y lo social -como hacían, en mayor o menor grado, la mayoría de los llamados socialdarwinismos-, se estaban intentando justificar como "naturales" la desigualdad o el sufrimiento de los incapaces (pobres, proletarios, razas inferiores, etc.).

El evolucionismo aparece así como una poderosa fuente de oportunidades, pero también de amenazas y de potenciales contradicciones. Aparentemente contradictorias o simplemente incompatibles, parecen, en efecto, la gran imagen de la Naturaleza como una entidad dotada de cualidades morales (justicia, libertad, bondad) o incluso capacidades antropomórficas (una relación maternal con el ser humano, un propósito), y la concepción mecanicista de los procesos actuantes en el Cosmos en gran medida heredada de la Ilustración (Holbach,

Helvecio, etc.) y reactualizada en el XIX por el materialismo germánico (Ludwig Büchner, Ernst Haeckel). Es, precisamente, esta matriz materialista la base sobre la que articulan los anarquistas españoles su modelo de evolución. Un modelo de evolución -fundamentalmente fisicalista- construido en gran medida, de manera más o menos consciente, por un concepto tomado de la termodinámica: la indestructibilidad de la energía. El Universo es visto como un todo ilimitado y eterno en que se da una continua transformación de la materia. El Cosmos, en clara analogía con los organismos vivos, pasa por ciclos de nacimiento, madurez y destrucción. La evolución se identifica con la fase progresiva del ciclo¹, o lo que es lo mismo, con aquella que conduce a la madurez.

¿Cómo se compatibiliza esta imagen tan aparentemente impersonal de los procesos cósmicos con una concepción de la Naturaleza eminentemente afectiva y saturada de connotaciones ético-políticas? Ciertamente los expedientes no dejan de ser precarios. Muchas veces se trata de una simple transferencia: si la Naturaleza es "justa" y "armónica", la evolución también lo

¹ Los grandes vulgarizadores científicos del XIX, como Ludwig Büchner, se hicieron eco de esa aproximación analógica: "La gran ley de evolución y de regresión, del nacimiento y de la muerte, que rige cuanto existe, es tan absolutamente aplicable a los cuerpos celestes (...), como a la efímera que revolotea durante algunas horas (...). Esta ley de la necesidad natural, en cuya virtud cada cosa o cada ser creado está destinado a recorrer los tres estados de nacimiento, del desarrollo y de la decadencia no sufre ninguna excepción, y el comienzo de cada mundo implica necesariamente su disolución o su ruina..." Büchner, L. (s.f.)a., Luz y vida, Valencia, p.181.

es². Mucho más congruente, aparentemente, es apoyar la expectativa de una revolución inevitable en un concepto de evolución fisicalista en que ésta aparece como el resultado "natural" de desarrollo de unas leyes eternas y universales. Pero aquí, como veremos luego con más detenimiento, también existían considerables dificultades. El concepto de evolución se estaba saturando de claras connotaciones reformistas en las últimas décadas del XIX. Es cierto que todo está sujeto al cambio evolutivo -y esto incluye a las instituciones humanas-, pero éste, en opinión de sociólogos del prestigio de Herbert Spencer, ha de seguir un curso uniforme: de la misma manera que un organismo se desarrolla sin cambios bruscos, la sociedad ha de progresar sin "sacudimientos". De esta manera, se acaban por contraponer evolución y revolución: mientras que la primera en ese identifica en con un cambio progresivo lento y continuo ("fisiológico")³, la segunda se acaba por ver como un

² De aquí se derivan, en ocasiones, conclusiones de carácter normativo. Si la evolución es justa y armónica también debieran serlo las relaciones entre los hombres: "La evolución, que lo mismo se manifiesta en el hombre que en el mundo (...) no retrocede ante las miserias y los actos de los tiranos. Y no retrocede, porque lo que es grande tiene que realizar cosas grandes (...) ¿Y en medio de tanta magnitud ha de existir tanta estrechez? ¿Y en medio de tanta grandeza ha de vivir mísero el hombre? No; lo que tiene origen grande, grande ha de tener el fin; no; que una armonía equitativa preside el movimiento de los mundos y una equitativa armonía ha de presidir el trabajo de los hombres." Montseny, J. (1892)a., "Qué es el progreso y porqué existe", El Corsario, 99, 3; p.3.

³ Los anarquistas españoles perciben claramente cómo la evolución estaba adquiriendo connotaciones políticas netamente conservadoras: "Partiendo de que el progreso es obra paulatina y consecutiva, y que no se progresa a saltos, se admite una especie de dosificación o graduación apriorística, sometida a un ritmo o ten-con-ten, formado por ideales vagos y preocupaciones atávicas y misoneistas en que domina el criterio del respeto a los intereses creados, y a que se da el nombre de evolución." Lorenzo, A. (1912)a., "Decídete lector", El Porvenir del Obrero,

forzamiento innecesario ("patológico") en el devenir de la sociedad burguesa. La respuesta de los anarquistas españoles a esta interpretación, como veremos con más detenimiento, solía ser casi siempre la misma. La revolución es una fase necesaria e inevitable del proceso evolutivo. Su función es derribar los obstáculos que se oponen al curso inherentemente progresivo de la evolución.

La afirmación del origen animal del hombre ejemplifica también a la perfección porqué hemos hablado del evolucionismo como una fuente de oportunidades, pero también de insidiosas amenazas. Desde un punto de vista antirreligioso, son evidentes los usos potenciales. En primer lugar, el hecho de que el ser humano no sea ya la criatura cuasi perfecta creada a imagen y semejanza de Dios viene a dar un golpe decisivo a la autoridad de la Biblia. En segundo lugar, el establecimiento de una continuidad entre el homo sapiens y el resto del mundo animal puede ser utilizada para atacar la visión espiritualista de los procesos psíquicos: cada vez parece menos plausible la idea de un alma inmaterial implantada por el Creador. Ahora bien, este acercamiento decisivo de la especie humana al resto del mundo animal también podía tener un reverso negativo. Si el Hombre se convierte en el depósito de parte de las cualidades anteriormente atribuidas al Creador⁴, ¿cómo se hace compatible esa auténtica

330, 2, p.2.

⁴ Vid. Alvarez Junco (1991), La ideología política del anarquismo español (1868-1910), Madrid, p.140. Un ejemplo de la auténtica sacralización a que es sometido el ser humano nos lo ofrece el anarquista Méndez Ordaz para quien el hombre "ser más perfecto de la creación (...) sintetiza el derecho andando,

sacralización con la firme convicción de que el homo sapiens no es distinto cualitativamente del resto del mundo animal? Para responder a esto hay que tener en cuenta que el discurso de los anarquistas españoles sobre la cuestión no es un prodigio de coherencia. Ciertamente, en no pocas ocasiones, se habla de que el homo sapiens no es más que un "animal perfeccionado", pero son mucho más abundantes las referencias a lo que parece el auténtico esquema director al respecto: la "animalidad" -una abstracción que no hace distinciones entre las distintas especies- se define en oposición a la humanidad. Más aún, el hombre se hace hombre desprendiéndose de su polo negativo (el animal), que se define así como una entidad, como un bloque al que en no pocas ocasiones se identifica con la "carne", es decir, con la parte instintiva, no racional⁵. Por otra parte, la evolución es concebida como un proceso que culmina inevitablemente en la humanidad civilizada. El orden natural se representa, de esta manera, como una escalera jerárquica⁶ cuya cima es ocupada por la criatura más perfecta conocida: el homo sapiens. Por tanto, el potencial

hablando y durmiendo." Méndez Ordaz, J. (1882), El amigo del obrero, Sevilla, p.11. Los ejemplos en esta misma línea son innumerables.

⁵ Un ejemplo de cómo la animalidad es concebida como un "polo negativo" del que nos vamos desprendiendo nos lo ofrece Joan Montseny: "...la práctica del bien es un triunfo de la racionalidad sobre la animalidad, pues el motivo de que el hombre no sea aún lo suficientemente bueno es que ha andado poco por el camino que lo aparta de su origen." Montseny, J. (1895)a., "Destellos", El Corsario, 205, 1; p.1.

⁶ Como discutiremos luego con más detenimiento, se trata de una visión en gran medida deudora de la llamada Gran Cadena del Ser. Se trata de la idea que vertebró durante siglos la imagen que del Cosmos tenía la cultura occidental. Sobre la cuestión no cabe duda que sigue siendo imprescindible la referencia al estudio clásico de Lovejoy: Lovejoy, A.O. (1983), La gran cadena del ser. Historia de una idea, Barcelona.

desestabilizador que podría entrañar un acercamiento decisivo entre la animalidad y el Hombre se ve dramáticamente disminuido mediante la apelación a una visión de la evolución fundamentalmente teleológica y jerárquica que preserva precariamente la visión esencialista y tipológica de las cosas.

Esta imagen del proceso evolutivo condiciona decisivamente la concepción que tenían los anarquistas españoles de la antropogénesis. Como vemos, lejos de abrazar el esquema darwiniano de una evolución abierta, azarosa y divergente, los anarquistas suscribieron una imagen mucho más común entre sus contemporáneos: la evolución como un proceso inherentemente progresivo y unilineal que culmina inevitablemente en el homo sapiens⁷. La antropogénesis es concebida, de esta manera, como una "emancipación" progresiva de algo concebido como un polo negativo -la animalidad- hacia un ser en el que se pueden reconocer los signos indudables de su "humanidad" . Ahora bien, ¿cómo se produjo dicha emancipación?, ¿cuáles son los agentes resposanbles de ésta? Aquí se acude a una explicación que remite a una tradición antiquísima: la necesidad es madre de la

⁷ Los anarquistas españoles, en esto, no hicieron otra cosa sino asumir los elementos fundamentales de una imagen de la evolución humana que era muy similar a la más habitual en el pensamiento antropológico de las últimas décadas del XIX. Existía una "teoría dominante", que "no tenía nada que ver con la teoría de Darwin" que era básicamente incompatible con las ideas de divergencia y contingencia que el naturalista británico vio como fundamentales en la transformación de las especies. Se trataba, por tanto, de un "sistema de pensamiento" (derivado del encuentro entre el método geológico y las ideas transformistas heredadas del lamarckismo) que situaba a "la evolución humana bajo el doble signo de la necesidad y del perfeccionamiento." Pautrat, J-Y. (1992), "L'homme primitif et l'imaginaire de la préhistoire au XIX siècle", Revue des Sciences Humaines, 227, 11-35; p.32.

invención. La presión de un medio hostil hace que el primitivo hombre-animal se vea obligado a utilizar herramientas, domesticar el fuego, crear los primeros agregados sociales. En muchas ocasiones, es esta primitiva sociedad el elemento decisivo que explica la aparición de las características distintivamente humanas: la vida social se convierte en una forma de domesticación -o de educación si se prefiere- que inscribe en el primigéneo homo sapiens los fundamentos de la inteligencia y la moralidad.

Ahora bien, toda esta reflexión sobre los orígenes tiene claras implicaciones en el plano de la filosofía social y de la política. Ciertamente la idea de que la evolución humana puede ser representada como un proceso ascensional desde unos comienzos humildes y miserables -una situación antiparadisiaca- se convierte en una poderosa imagen a oponer al relato del Génesis: no hubo nunca un primer hombre hecho a imagen y semejanza de Dios⁸. Pero hay más. Puede convertirse en un elemento de inestimable valor a la hora de construir el argumento que permite explicar la aparición del mal social encarnado en su triple manifestación de propiedad, autoridad y religión: el feroz e ignorante primitivo se convierte en el sujeto de imputación perfecto a la hora de buscar un responsable de la "caída". Sin embargo, no se dejan de presentar ambigüedades y contradicciones.

⁸ La historia humana entendida como un progreso desde un origen animal e imperfecto, es, según el anarquista Teobaldo Nieva, "más noble y más digno que su degeneración desde Adán, que tan gratuitamente supone la fábula religiosa, especialmente la del catolicismo..." Nieva, T. (1886), Química de la cuestión social, Madrid, p.9.

Si el salvaje es un ser feroz que desconoce toda noción de moralidad y justicia⁹, ¿cómo se puede conciliar ésto con la creencia en una bondad humana "natural" y en gran medida "primigénea"? Y si la historia del género humano puede ser descrita como una ascensión desde la nada al todo, ¿qué sentido tendría volver a un presunto primitivo fundamento? Finalmente, es muy difícil hacer creer que la sociedad es un hecho previo e irreductible a la autoridad política si se presenta al primitivo hombre-animal como un ser fundamentalmente asocial.

La rehabilitación del primitivo -bien perceptible en los últimos años del XIX y primeros del XX en autores dentro (p.ej. Kropotkin) y fuera (p.ej. Gabriel Tarde) de la órbita del movimiento libertario¹⁰- contribuyó en gran medida a darle a la cuestión un enfoque aparentemente más coherente con las creencias más arraigadas entre la mayoría de los anarquistas españoles. La versión revisada del "buen salvaje" no sólo venía a salvar la

⁹ Así lo presentaba el anarco-comunista madrileño Vicente Daza: "...la historia nos presenta el estado bestial y salvaje de los primeros tiempos, en que ni la moral, ni el derecho, ni la justicia eran conocidos..." Daza, V. (1903), Sociología del Obrero, Cádiz, p. 31.

¹⁰ Es perceptible en el ambiente cultural europeo un cuestionamiento creciente de la imagen del "mal salvaje". Un ejemplo significativo de lo que estamos diciendo nos lo ofrece el prestigioso criminólogo español Constancio Bernaldo de Quirós: "...consultados los arqueólogos de la lengua, de la religión, del derecho, del arte, todos convenían en dotar a nuestros abuelos de piedad y justicia, de afabilidad y actividad laboriosa, a la par que valentía y entereza (Tarde); geógrafos, etnólogos y viajeros como Réclus, Kropotkine, etc, llamados a juicio multiplicaban los casos de salvajes buenos, como Spencer dice; y vistas, en fin, las obras de los observadores de los animales, (...) hallábase en ellas la piadosa cooperación, la asistencia mutua y la cooperación heroica..." Bernaldo de Quirós, C. (1898)a., Las nuevas teorías de la criminalidad, Madrid, pp. 58-59.

íntima convicción de que el hombre era una criatura inherentemente bondadosa. Algunos de los antropólogos evolucionistas -entre los que destacaba sobremanera Lewis H. Morgan- hablaban de la existencia de extensos periodos de la prehistoria donde no eran conocidos ni el patriarcado ni la propiedad privada. La imagen de un estado de naturaleza igualitario venía a recibir, en cierta manera, una confirmación "científica"¹¹. Existe un molde primitivo, anterior al que merece la pena regresar. Por otro lado las incursiones del anarquista ruso Pedro Kropotkin en los campos de la Biología y la Antropología, fueron de una gran utilidad a la hora de fundamentar "científicamente" la idea de que el origen de la sociedad no era una especie de derivado de la autoridad política. Lejos de ser un ser asocial, el hombre primitivo de Kropotkin y de sus exágetas españoles era un ser esencialmente sociable. La religión y la autoridad política aparecen, de esta manera, como entidades superpuestas que obstruyen las disposiciones esenciales

¹¹ La descripción que hicieron de las sociedades primitivas algunos de los más destacadas anarquistas españoles -en particular Josep Prat y Anselmo Lorenzo- coincide en gran medida con lo que Norman Cohn ha llamado "estado de naturaleza igualitario". Un "estado de cosas en el que todos eran iguales en posición y riqueza y en el que nadie era oprimido ni explotado por otros." Cohn, N. (1989), En pos del milenio, Madrid, p.186. Esta visión de los orígenes, heredada por la Europa medieval de griegos y romanos, es retomada por alguno de los miembros más relevantes de la Escuela del Derecho Natural -Grocio- y lo que es más importante en el caso de los anarquistas españoles, por Proudhon: "Examinemos, sin embargo, la cuestión, según la plantea Grotius: <<Primitivamente, todas las cosas eran comunes e indivisas: constituían el patrimonio de todos...>> (...) Suponer en la sociedad humana una igualdad natural primitiva es admitir que la actual desigualdad es una derogación de la Naturaleza de la sociedad..." Proudhon, P.J. (1984), ¿Qué es la propiedad?, Madrid, pp. 37-38.

que el ser humano ha heredado de sus parientes animales.¹²

Más evidentes eran aún las implicaciones sociopolíticas cuando hablamos de los mecanismos responsables de la aparición y desaparición de las especies. Aquí es ineludible hablar del llamado "darwinismo". Pero, ¿qué fue exactamente el darwinismo de las últimas décadas del XIX y principios del XX? Ciertamente, al menos esa es nuestra opinión, no fue la simple aplicación de la teoría de Darwin al universo de lo social y de lo vivo. Es más, como luego veremos con bastante extensión, hay suficiente evidencia del fracaso relativo de la teoría de la selección natural. En este sentido, parece especialmente reveladora la tesis defendida por Peter J. Bowler de que Charles Darwin catalizó el cambio hacia un punto de vista evolucionista, pero, y esta es la clave, bajo una estructura fundamentalmente no darwiniana¹³. Los aspectos de la teoría de la selección natural más radicales -en especial aquellos que amenazaban la imagen de un progreso inevitable que culminaba necesariamente en el hombre civilizado- se disolvieron en un evolucionismo de carácter finalista cuyo objetivo último es un estadio superior de

¹² Ya en 1884 había llegado Kropotkin a dicha conclusión: "Sin los sentimientos sociables, sin las prácticas de la solidaridad, la vida en común hubiera sido absolutamente imposible. No es la ley la que los establece: son anteriores a todas las leyes (...) son anteriores a toda religión, se encuentran en todos los animales que viven en sociedad." Kropotkin, P. (1884), La loi et l'autorité, Ginebra, p.12.

¹³ Vid. Bowler, P.J. (1992)a., The Non-Darwinian Revolution, Londres y Baltimore, p.1-20.

civilización¹⁴. Esto proyecta, inevitablemente, una sombra de duda sobre la que suele ser tomada como definición comunmente aceptada del darwinismo social, en la que se presenta a éste como una mera aplicación -ilegítima- de la teoría de la selección natural al dominio social: no parece muy plausible pensar que una teoría científica que no convenció a la comunidad científica del momento pudiera ser extrapolada sin más al análisis de la realidad social. Como veremos, la etiqueta "darwinismo social" esconde tras de sí el uso fraccionado del vocabulario y conceptos darwinianos (lucha por la existencia, supervivencia del más apto) en una gran variedad de dominios (la expansión colonial, la lucha de clases, el efecto degenerador de la civilización moderna, etc.) con fines sociopolíticos que no siempre -aunque lo hacía con frecuencia- tenía que ver con la defensa de los intereses de las clases dominantes.

Los anarquistas españoles, por su parte, fueron "darwinistas" de la misma manera que lo fueron la mayoría de sus contemporáneos: suscribieron una versión teleológica de la evolución, negaban la creación divina de las especies y afirmaban que el origen de éstas puede ser explicado desde un plano natural. Las dificultades comenzaban cuando tuvieron que afrontar

¹⁴ El núcleo central del darwinismo se identificó, en muchas ocasiones, mas con una teoría de la descendencia (las diferentes especies animales y vegetales proceden de un corto número de formas extremadamente sencillas), que con la selección natural. Tal es el caso del antropólogo Carl Vogt: "No necesito decir que soy francamente darwinista, en el concepto de que creo que no pueden explicarse las relaciones que existen entre los seres organizados sino por medio de una filiación directa, de un parentesco más remoto, según los grados de dicha afinidad." Vogt, C. (1877), "El origen del hombre", Revista Europea, 193, 577-583; p.577.

determinados usos del "darwinismo" -en el sentido laxo del término- que atacaban a dos principios básicos del ideario anarquista: la convicción de que los hombres eran sustancialmente iguales y la creencia en una Naturaleza como un sistema inherentemente bondadoso y armónico. El cuestionamiento radical que introducía el darwinismo con respecto a la último tiene una importancia capital. El darwinismo, de hecho, al poner en un primer plano los aspectos brutales de la evolución, estimuló una cantidad importante de reflexiones sobre la importancia relativa del Bien y el Mal en la Naturaleza. Los anarquistas españoles, aparte de rechazar la parte "malthusiana" del darwinismo, trataron de atenuar dichos aspectos brutales mediante procedimientos muy comunes entre sus contemporáneos. Durante los años 1880 (aproximadamente), la mayoría de los textos afirman que la lucha por la existencia tuvo un papel benéfico en un pasado remoto, pero que la humanidad civilizada ha transformado el combate de exterminio mutuo en una lucha contra las deficiencias que le opone el medio natural. Sin embargo, esta solución planteaba un serio problema: presentaba el mundo de lo vivo, la "Naturaleza", el modelo mismo de su contramando tópico, como una sangrienta hecatombe. Finalmente, entre los años 1890 y los primeros años del XX, se impuso la solución kropotkiniana que venía a dar sustento a una ética naturalista¹⁵: la solidaridad tiene un peso mayor en la Economía de la Naturaleza que la lucha interindividual. La solidaridad, el apoyo mutuo, de hecho, el

¹⁵ Las reflexiones de Kropotkin sobre la cuestión tienen su más acabada expresión en su libro Mutual Aid. A Factor of Evolution, publicado por primera vez en 1902, y que en gran medida es una versión revisada de la serie de artículos que publicó en The Nineteenth Century entre los años 1890 y 1896.

factor progresivo en la evolución de las especies¹⁶.

1.La Evolución y la Naturaleza: la problemática imbricación de conceptos ético-políticos y científicos.

El hablar de Evolución o "Evolución Cósmica" no presupone la referencia implícita a un proceso universal definido. De hecho, "evolucionismo" no quiere decir nada en concreto si no se hace referencia al marco de comprensión de la Naturaleza en el que se inscribe o con el que llega a interaccionar. En primer lugar, porque no se esclarecería qué significa el hecho de la Evolución: ¿es el desarrollo de las potencialidades de una naturaleza personificada?, ¿es el resultado de fuerzas azarosas, sin propósito, sin una racionalidad o un sentido perceptible para los seres humanos?, ¿es, el Hombre mismo, resultado del azar o lo es de un plan preestablecido?¹⁷. En segundo lugar, porque no tendríamos una

¹⁶ Las ideas kropotkinianas solían ser interpretadas en función de un esquema bipolar que oponía apoyo mutuo/solidaridad a lucha por la existencia. Así se refleja en las páginas de El Porvenir del Obrero: "Kropotkine ha venido a demostrar que el apoyo mutuo es un factor de progreso por lo menos tan importante como la lucha en la vida de los animales..." Juan Cualquiera (1913), "El apoyo mutuo", El Porvenir del Obrero 336, 1; p.1.

¹⁷ Howard E. Gruber nos presenta un catálogo de las posibilidades que se abren según sea la concepción de la naturaleza subyacente: "Podría creerse que el orden de la naturaleza es fijo, que varía débilmente en torno a un estadio medio fijo, que evoluciona lentamente durante un tiempo y sufre una reorganización convulsiva antes de evolucionar otra vez o bien que lo hace inacabable e irreversiblemente a lo largo del tiempo. Podría creerse que el cambio en la naturaleza no es progresivo, que lo es

idea clara de la forma de esa "evolución": ¿ciclo, progreso, o la compatibilización de ambos?, ¿dónde empieza y dónde termina la evolución?, ¿evolución cósmica y orgánica son o forman parte del mismo proceso?.

Estas preguntas, en nuestro caso, no tienen una respuesta fácil. Esto es, principalmente, porque se ponen en juego "verdades" de carácter diferente. Así, la "verdad", fundada, si se nos permite, en criterios eminentemente morales o cuasi escatológicos, de una Naturaleza providente, no sólo "racional" y "modelo de justicia", sino dotada de propósito y poderes, se combina, superpone y contradice con lo que se considera que es la "verdad científica" de los procesos existentes en el universo: unas veces un desarrollo mecánico de causa-efecto, que "resulta" en un progreso cósmico hacia una mayor heterogeneidad - tal como lo entendía Herbert Spencer¹⁸- otras veces el monismo

hasta cierto punto (p.e. hasta la aparición del hombre pero no más allá) o que no hay límites en la inteligencia y complejidad de los organismos en evolución. Podría creerse que el curso de la evolución está dictado por una Providencia en continua vigilancia, preordenado por un fiat, predeterminado por una ley natural o que emerge continuamente mediante la interacción de todas las fuerzas naturales. Podría creerse que el hombre es la cima de la creación de Dios, que está situado en un nivel bajo de la escala natural, que no tiene sentido hablar de tal escala y que el hombre es únicamente uno de entre los caracteres vivientes, o que el hombre es, quizás de un modo sólo temporal, el organismo dominante en la tierra". Gruber, H.E. (1984), Darwin sobre el hombre. Un estudio psicológico de la creatividad científica, Madrid, p. 97.

¹⁸ Sobre este aspecto fundamental de la teoría del filósofo inglés, Herbert Spencer véanse, entre otros: el prólogo de Patrick Tort, titulado "Spencer et le système des sciences", a Spencer, H. (1987), Autobiographie. Naissance de l'évolutionisme liberal, París, pp. V-VI; Bowler, P.J. (1989), Evolution, the History of an Idea, Berkeley, Los Angeles y Londres, pp. 238-239;

aparentemente mecanicista de Haeckel¹⁹.

No se trata aquí de agotar el tema, ni de establecer de una vez para siempre la relación cambiante que se establece entre "verdades" que exigen modalidades de creencia en el fondo diversas. Se puede esperar que, de alguna forma, la

Becquemont, D. (1992)a., "Aspects du darwinisme social anglo-saxon", en Tort, P. (ed), Darwinisme et société, París, 137-160; P. 145.; Freeman, D. (1974), "The Evolutionary Theories of Charles Darwin and Herbert Spencer", Current Anthropology, 15, pp. 211-234; Gaupp (1930), Spencer, Madrid, pp. 144-148; Kolakowski, L. (1979), La filosofía positivista, Madrid, pp. 112-127. Otros aspectos de la obra de Spencer en: Peel, J.P. (1971), Herbert Spencer: the Evolution of a Sociologist, Londres; Kennedy, J.G. (1978), Herbert Spencer, Boston.; Wiltshire, D. (1978), The social and political thought of Herbert Spencer, Oxford; Greene, J.C. (1959), "Biology and Social Theory in the Nineteenth Century: Auguste Comte and Herbert Spencer" en Clagett (ed), Critical Problems in the History of Science, Madison (Wisconsin).

¹⁹ La ambigüedad del materialismo de Haeckel, como veremos, es manifiesta. El monismo haeckeliano (materia y espíritu como manifestaciones paralelas de una única substancia universal), identifica la fuerza con el "espíritu". Incluso se atribuye "conciencia" a los elementos básicos de la materia viva. Esta interpretación psicomórfica y panvitalista de la naturaleza se combina, sin embargo, con afirmaciones de un inequívoco sabor mecanicista y reduccionista. Vid. Di Gregorio, M. (1992), "Entre Méphistophélès et Luther: Ernst Haeckel", en Tort (ed.), pp. 239-283; Gasman, D. (1985), "Haeckel's Religious Monism: Its Cultural Impact", Acts of the XVIIth Congress of History of Science, vol.1, sesión, 16.3.; De Grood, D. (1982), Haeckels Theory of the unity of Nature, Amsterdam; Holt, N.R. (1971), "Ernst Haeckel's Monistic Religion", Journal of History of Ideas, 32, 265-280; Cimutta, J. (1962), "über Ernst Haeckels naturwissenschaftlichen Materialismus und seine Annahme der Allbeseelth des Universums", Wissenschaftliche Zeitschrift der Frieder-Schiler- Universität Jena, 11, 17-28; p. 26.; Weedekind, K. (1976), "Die Früprägung Ernst Haeckels", Wissenschaftliche Zeitschrift der Frieder-Schiler- Universität Jena; Radl, E. M.(1988), Historia de las teorías biológicas. 2 Desde Lamarck y Cuvier, Madrid, pp. 203 y 208; Weindling, P. (1989), "Ernst Haeckel, Darwinismus and the Secularization of Nature", en Moore, J. (ed.), Humanity and Evolution, Cambridge, 311-327.

indestructibilidad de la materia y la energía, aparte de desacreditar la existencia del Creador, contribuya a justificar la idea de una naturaleza armónica. Pero también se puede esperar lo contrario. En el fondo, se está tratando de combinar la fe en la autoridad de los científicos (nadie ha "visto" la indestructibilidad de la energía), con la convicción íntima de la justicia inmanente en el universo. El ideal es que la "verdad científica" ofrezca una forma legítima a una "verdad más profunda". Pero esto, evidentemente, no se produce sin ambigüedades²⁰.

Ciertamente, existía en los conceptos que se estaban popularizando de la Evolución, un potencial de explotación ideológica evidente. Si todo el cosmos estaba sometido al cambio evolutivo, ¿por qué no habrían de transformarse las sociedades? Por otro lado, la idea de que el proceso evolutivo era la manifestación visible de las leyes de la Naturaleza, que por definición eran universales, eternas e inmutables, abonaba, en cierta manera la expectativa de una revolución inevitable. Sin

²⁰ Alvarez Junco ha señalado la relación conflictiva existente entre el culto al pueblo de los anarquistas españoles (y su arraigo en este pueblo), el racionalismo cientifista y utópico, y la cruda realidad de un pueblo irracional, tradicional y violento: "Observar la reaparición de los mitos, las exigencias éticas y los impulsos psicológicos tradicionales a través de formulaciones aparentemente renovadoras puede ser útil para resolver esta aparente contradicción". Alvarez Junco, J. (1986), "La subcultura anarquista en España: racionalismo y populismo" en V.V.A.A., Culturas populares. Diferencias, divergencias, conflictos., Barcelona, pp. 197-208. Si se extiende esta sugerencia a otro terreno, se puede decir, sin temor a equivocarse, que bajo el manto de un lenguaje cuyo marco de referencia es un evolucionismo materialista, se esconden toda una serie de claras referencias -saturadas de afectividad- a un concepto eminentemente ético y político de la Naturaleza.

embargo, aquí se entraba en un nuevo debate. La idea de que la evolución es un proceso lento y continuo, fundamentada en gran parte en las propias fuentes (Lyell, Darwin, Spencer, etc.), estaba siendo utilizada para legitimar una praxis reformista. Esto era especialmente cierto en el caso de amplios sectores del republicanismo español, que tras el fracaso del Sexenio querían distanciarse de la tradición política jacobina. Frente a ello, los anarquistas tratarán de compatibilizar evolución y revolución. La revolución se convertía, por una parte, en el efecto inevitable del proceso evolutivo, y, por la otra, en la condición necesaria de que esa evolución siguiera su curso sin obstáculos.

1.1. El nivel de las creencias básicas: la naturaleza como modelo y como ente dotado de propósito.

Siguiendo a Alvarez Junco, la idea de naturaleza en el anarquismo español combina el mecanicismo de los filósofos materialistas del XVIII (Holbach, La Mettrie y Helvecio), con la creencia en la bondad, racionalidad y justicia de ésta (de raíz roussoniana) y en la idea de armonía preestablecida, de las fuerzas cósmicas y sociales. Se trataba de transferir la legitimidad de una ciencia cimentada sobre una base mecanicista, a una visión de la Naturaleza concebida como un "orden" al que es oportuno oponer "el caos" social visible: "No interesaba, pues, la ciencia, pero sí el prestigio y la garantía de seguridad

obtenida por los descubrimientos científicos y las leyes físico-matemáticas para trasplantarlos a otro concepto de <<Naturaleza>> bien diferente, dotado de características como la igualdad o incluso, paradójicamente, la libertad. De este modo, la Naturaleza pasa a ser, como contrapunto crítico indispensable del orden social autoritario y privilegio heredado, uno de los grandes mitos -como el Hombre o la Ciencia- no desacralizados, sobre los que se construirá el edificio ideológico libertario"²¹.

Aquí, Alvarez Junco, establece claramente cómo la idea de la Naturaleza en el anarquismo tiene como una de sus principales funciones la deslegitimación del "orden visible". Es decir, la "sociedad presente", es presentada, no ya como "orden", sino como un desarreglo temporal que se superpone de manera artificial sobre el verdadero orden subyacente -el de la Naturaleza-. Lo que se trata aquí es de la utilización de un determinado concepto de lo "verderamente real", para crear una experiencia de la contigencia de una realidad social visible que cuenta, desde el principio, con el beneficio de asentarse sobre el sólido fundamento de lo existente. Se trata de una función eminentemente política de la utopía. La identificación de Anarquía con el Orden Natural descubierto por la Ciencia, hace aparecer como supraestructural, innecesario, extraño, el sistema de autoridad vigente. Además, la identificación de lo verdaderamente "real"

²¹ Alvarez Junco (1991), p. 48.

con la Anarquía, trata de acortar, hasta suprimirlo, el hiato existente entre la imaginación -proyectada hacia la sociedad futura- y la realidad²².

Todo ello, además, tiene su correspondencia a la hora de configurar las claves que determinan el sentido del tiempo histórico. Por un lado, la creencia en la posibilidad de un desplome inmediato de una supraestructura política, que ya vimos que aparece como "artificial", establece un horizonte próximo a las expectativas revolucionarias²³. De otro lado, no es difícil

²² Sobre el papel de la utopía como creadora de una experiencia de la contingencia del orden, asociada a la oscilación entre desinstitucionalización de las principales relaciones humanas y su potencial reinstitucionalización, vid. Ricoeur, P. (1989), Ideología y utopía, Barcelona, pp. 315-316.

²³ Y promueve un análisis poco realista de la realidad: "La convicción de que la sociedad que padecían era gratuitamente caótica y de que su organización jurídica, administrativa, coactiva era el dique que desviaba la historia de su cauce natural, influyó mucho y adversamente en el anarquismo. No afectó sólo a su idea de la sociedad postrevolucionaria: el error de concebir las superestructuras políticas como un andamiaje adosado al edificio social favoreció la creencia de que sería fácil removerlo (...) Con un buen empujón revolucionario se desplomarían para siempre los muros carcomidos de la Jericó capitalista." Romero Maura, J. (1989), "La rosa de fuego". El obrerismo barcelonés de 1899 a 1909, Madrid, p. 196. Esta falta de realismo es solidaria, en opinión de Antonio Elorza, con una visión bifásica de la Historia heredada en gran medida del republicanismo federal: "Se trata de un esquema bifásico, en el cual la frontera entre la era del conflicto y la de la realización plena del hombre viene trazada por un acto puntual, la insurrección urbana, de barricada, al que seguiría en el planteamiento republicano, el sufragio universal y la integración económica del proletariado en la sociedad burguesa, y en la anarquista <<la liquidación social>>, la disolución de la vieja sociedad y la abolición del Estado. En ambos casos, también esa emancipación del hombre es vista como emancipación frente a la divinidad y a la religión. Y el sujeto revolucionario coincide asimismo, denunciando una vez más la distancia respecto a una sociedad de clases estructurada. Es <<el pueblo>> (...) Ello permite saltar por encima de las complejidades de la realidad social..." Elorza, A. (1990), "La cultura de la revuelta en el siglo XIX", en Maurice, J., Magnien, B. y Genevois, D.B. (dirs.),

ver reflejada una imagen que combina la idea la Historia como "progreso", con la afirmación de la necesaria vuelta a una situación previa a la corrupción de la relación Hombre/Naturaleza: el fin último sería una especie de "estado de naturaleza" perfeccionado²⁴. Este intento de compatibilización de progreso y retorno suele estar asociado con un relato más o

Pueblo, movimiento obrero y cultura en la España contemporánea, París, 127-139, pp. 138-139. Todo ello nos podría llevar a la discusión de hasta que punto no puede ser incluido el anarquismo español dentro de un milenarismo que remite a una forma arcaica de organización social. La historiografía (vid. Gabriel, P. "Historiografía reciente sobre el anarquismo y el sindicalismo en España, 1870-1923", Historia Social, 1, 45-62, p. 46.) se ha dividido tradicionalmente en esta cuestión entre los que así lo afirman, y los que destacan la racionalidad histórica y social de la actuación del anarquismo español. Algunos autores (vid. Corbin, J. (1993), "El anarquismo andaluz: perspectiva desde la Antropología Social", Revista de Antropología Social, 2, 73-104; p. 80.) han señalado como mientras los primeros solían ser historiadores no profesionales pero con experiencias directas, los segundos si lo son, y basan sus análisis en los documentos producidos por los anarquistas o por la respuesta de la autoridad ante sus actividades. La tesis milenarista es sostenida, entre otros, por: Bernaldo de Quirós, C. (1974), El espartaquismo agrario andaluz, Madrid; Díaz del Moral, J. (1979), Historia de las agitaciones campesinas andaluzas, Madrid; Brenan, G. (1996), El laberinto español. Antecedentes sociales y políticos de la guerra civil, Barcelona; Hobsbawn, E.J. (1983), Rebeldes primitivos, Barcelona; Bar, J.A. (1981), La C.N.T: los años rojos. 1910-1926, Madrid; Bernecker, W. (1982), Colectividades y Revolución Social, Barcelona. La defensa del anarquismo como estrategia racional es sostenida también por un buen número de autores: Calero Amor, M. (1976), Movimientos sociales en Andalucía (1820-1936), Madrid; Lida, C.L. (1972), Anarquismo y revolución en la España del siglo XIX, Madrid; Mintz, J.R. (1982), The Anarchists of Casas Viejas, Chicago; Maurice, J. (1989), El anarquismo andaluz. Campesinos y sindicalistas, 1868-1939, Barcelona; Kaplan, T. (1977), Orígenes sociales del anarquismo en Andalucía, Barcelona.

²⁴ Alvarez Junco a este respecto cita varios ejemplos tomados de Anselmo Lorenzo, Donato Luben y Joan Montseny. Alvarez Junco (1991), p.98. En otro lugar este mismo autor insiste sobre el mismo tema, conectándolo en esta ocasión con el mito del Eterno Retorno. Según él en el anarquismo español era bastante frecuente el presentar "el proyecto revolucionario" no "como una aventura a lo desconocido sino como un retorno a una Edad de Oro que ya existió..." Alvarez Junco (1986), p.205.

menos detallado de las causas de la "caída" en los primeros balbuceos de la sociedad humana. La revolución social tiene como misión devolver el antiguo fundamento. Así lo afirmaba Lorenzo en el Segundo Certamen Socialista de 1889:

"...la necesidad que los primeros hombres sentían de establecer la solidaridad por el hecho de haberla fundado en la autoridad paternal de los ancianos a quienes supusieron más prudentes y desapasionados, se convirtió en causa poderosísima de insolidaridad. Las consecuencias de tan funesto error las sufrimos aún, y son tan graves que para retrotraer la sociedad a su primitivo fundamento y origen es necesario efectuar la Revolución Social..."²⁵

Existen ejemplos numerosos en esta misma línea en otros anarquistas españoles. Cabe preguntarse si este "estado de naturaleza" se refiere a un estado primitivo anterior "real", o simplemente, a un modelo intemporal, que constituye a la vez un ideal de conducta y de organización social. A este respecto, J.Guallar refiriéndose al caso de Joan Montseny afirma que "el 'estado de naturaleza' no es sólo el origen del hombre antes de la creación de la sociedad, sino que es también algo eterno, que permanece como ideal en los momentos 'actuales' y que es la referencia que debe alcanzarse en el futuro"²⁶. En cualquier caso, hay claros indicios de que para una parte importante de los anarquistas españoles, la existencia real de ese estado de naturaleza primitivo no tenía nada de ilusorio. De hecho

²⁵ Lorenzo, A. (1890)a., "La revolución es la paz", en Segundo Certamen Socialista, Barcelona, 147-156; p.148.

²⁶ Guallar, J. (1987), "La concepción del hombre en Federico Urales", Anthropos, 78, 51-53; p.52.

encontramos con frecuencia narraciones detalladas -y estereotipadas a la vez- de la "caída" desde este estado de naturaleza, sus causas y sus consecuencias. Probablemente, esto es así, porque el crédito que se le puede dar a una utopía se hace mayor cuando se certifica, por decirlo de alguna forma, su verdad <<histórica>>, su posibilidad entroncada en las raíces de un tiempo anterior. En este sentido, la nueva sensibilidad perceptible ante las virtudes morales y sociales de los "primitivos" - en especial en Tarde y Kropotkin- a finales del XIX y principios del XX vendrá, aunque muchas veces de manera algo forzada, a apoyar estas tesis. En la influyente revista Natura (1904) podemos encontrar una buena muestra de lo dicho:

"Y como escritores hay que infatuados por la civilización presente, niegan virtualidad a ideas y sentimientos que asoman en el horizonte con promesas de renovación social, y se la niegan sin más razón que no fueron jamás un hecho real en la historia del pasado (...) nosotros nos complacemos en trasladar a las columnas de Natura 'hechos' demostrativos de que los ideales nuevos tienen también su origen, su fuente, en las épocas prehumanas y prehistóricas..."²⁷

A explorar otras dimensiones de la ruptura primitiva de la relación Hombre/Naturaleza y su conexión con el origen animal de la sociedad humana dedicaremos parte del siguiente capítulo. Lo que nos interesa ahora, no es sólo la idea de la Naturaleza como contrapunto crítico del presente, como contramundo utópico, sino la idea de la Naturaleza en su dimensión positiva como clave de la configuración de la realidad visible. En otras palabras, ¿qué relación existe entre la Naturaleza y el Hombre?, ¿tiene la

²⁷ Redacción (1904)a., "Lecciones", Natura, 25, 1-4; p.1.

Naturaleza algo semejante a un propósito?, ¿qué papel le corresponde al Hombre en la realización de ese propósito?. En líneas generales, muchos de los anarquistas españoles hubieran suscrito estas palabras de Elisée Reclus:

"No vive solamente el hombre encima del suelo; nace también de la tierra; es hijo de ésta, como lo dicen las mitologías de todos los pueblos. Somos polvo, agua, aire organizados, ya hayamos germinado en el légamo del Nilo, ya hayamos sido amasados con la tierra roja del Eufrates o de los aluviones sagrados del Ganges, no dejamos de ser hijos de la 'madre benéfica' como los árboles del bosque y los cañaverales de los ríos."²⁸

Esto podría parecer simplemente lenguaje figurado. Pero, aún en el caso de que ésta fuera la intención de Réclus, anarquistas españoles destacadísimos, abundaban en esta misma relación madre-hijo cargada de afectividad que se sugiere en el texto anteriormente citado. López Montenegro en 1886, habla del hombre como una "creación" de la Naturaleza:

"...sabemos que la raza humana, procediendo de los seres que antes poblaban la tierra, es otra brillante manifestación del poder de nuestra madre Naturaleza..."²⁹

Sin embargo, madre y "criatura" permanecen divorciados. Josep Prat en 1912 fuerza el contraste retórico entre el alejamiento del Hombre y las constantes muestras de liberalidad

²⁸ Reclus, E. (s.f.), La vida en la tierra, p. 112. Los hombres no habitan sin más el planeta, sino que mantienen una conexión maternal con la tierra que les da vida

²⁹ Lopez Montenegro, J. (1886)a., "Consideraciones generales sobre la religión, política y capital en los Estados modernos y aspiraciones venideras del 4º estado", Los Desheredados, 192, 1-2; p.1.

de una Naturaleza que no se cansa de ofrecernos sus dones:

"Está el hombre actual divorciado de la Naturaleza. Hacia sus bellezas y bondades camina, es cierto...Y sin embargo la Naturaleza nos ofrece constantemente el espectáculo de sus liberalidades. Madre eternamente fecunda..."³⁰

Desde esta "fecundidad" no es difícil enlazar con otra creencia básica del anarquismo: la fe en la abundancia. Dicho de otra forma, la Tierra es el lugar propicio para el desarrollo de la vida del hombre. Una vez más, es López Montenegro el que nos ofrece un buen testimonio de esto:

"El mamífero, luego fiel trasunto/ de la combinación inteligente/ llamada raza humana, halló comida,/ ropaje y lecho, en el confín terrestre"³¹.

³⁰ Prat, J. (1912)a., "La sociedad de la muerte", El Libertario, 2, 2; p.2. Publicado por primera vez en La Idea Libre en 1899, nº 159. Reimpreso en el Suplemento a la Revista Blanca en 1900, nº58. Francisco Ferrer, manifestaba por su parte, que una de las causas de la distorsión de la relación entre hijo y madre, residía en la interferencia que ejercían las diversas formas de la superstición religiosa. La Ciencia es la mediación obligada entre Hombre y Naturaleza:";Cuán pocos hombres hay poseídos de la verdad científica!. La generalidad padece una enfermedad enervante que yo llamo deísmo, que absorbiendo todo funcionamiento de sus facultades les incapacita para relacionarse con su madre, la Naturaleza" Ferrer, F. (1902), "Deísmo", La Revista Blanca, 39, 432; p. 432. Es materia de discusión hasta que punto y en qué sentido Ferrer puede ser considerado anarquista. Joan Connely Ullman ofrece un buen resumen de los contactos entre Ferrer y los libertarios: Ullman, J.C. (1968), The Tragic Week. A Study of Anticlericalism in Spain, Cambridge, Mass., pp. 94-96 y 116-117. Una reflexión sobre las distintas posiciones de la historiografía al respecto en: Cambra Bassols, J. (1981), Anarquismo y positivismo. El caso Ferrer, Madrid, pp. 32 a 34.

³¹ López Montenegro (1902), El botón de fuego, Barcelona, p. 25. Esta misma fe es compartida por Anselmo Lorenzo, en su muy difundido folleto El banquete de la vida, un alegato antimalthusiano publicado en 1905: "El medio en que vive el hombre, ya lo hemos visto, no puede ser más apropiado, puesto que provee a todo con suficiencia; más aún, con exhuberancia, con

En última instancia la creencia en la abundancia se deriva de la imagen poderosa, activa, de una Naturaleza Providente. No se trata de que el ser humano encuentre, como por azar, un lugar propicio, sino de que la "madre benéfica" se encarga de su cuidado desde el principio de los tiempos humanos. Así lo manifiesta Joan Montseny en su Sociología anarquista (1896):

"Se formó esta ya hombre o descendiendo del mono el lugar que la naturaleza había ya formado una atmósfera y una vegetación propia para su vida."³²

Esta imagen de la naturaleza como benefactora no es compartida por la totalidad de los anarquistas, aunque sí constituye un rasgo bastante generalizable. En los sectores próximos a las tendencias neomalthusianas -de las que más adelante hablaremos- la bondad de la naturaleza es cuestionada de manera bastante clara. Una de las voces más autorizadas de

exceso" Lorenzo, A. (1905), El banquete de la vida. Concordancia entre el hombre, la naturaleza y la sociedad, Barcelona, p.59.

³² Montseny, J. (1896), Sociología anarquista, La Coruña, p. 143. Algunas reflexiones sobre las actividades de la "previsora" Naturaleza alcanzan altas cotas de ingenuidad. No nos resistimos en citar al respecto el texto del entonces joven Josep Prat en que se justifica el papel de las revoluciones geológicas y los terremotos como medios de los que se ha provisto la Naturaleza para exterminar a los potenciales enemigos del hombre: "Revoluciones espantosas (...), no lo son al pensar en los inmensos beneficios que nos reputaron como a que ellas debe el hombre su aparición, pues preparaba a la tierra para recibirlo. Y una vez el rey de la creación hizo su aparición gradual en el planeta (...) expuesto a sucumbir en la lucha gigantesca a que le obligaba la época aquella (...) ¿Cómo hubiera vencido en tan gigantesca lucha si la previsora naturaleza no viniera en su ayuda y destruyera con el furor de sus terremotos millares de aquellos monstruos antediluvianos que tan ventajosamente le disputaban su dominio sobre la superficie terrestre?" Prat, J. (1892)a., "La revolución.I.", La Anarquía, 119, 1-2; p.1.

esta corriente dentro del anarquismo europeo fue, sin duda la de Paul Robín. En 1902, en las páginas de La Revista Blanca, se debatió la cuestión de la bondad o no de la naturaleza³³. Como representante de los antinaturalistas se eligió, precisamente, a Paul Robín. En el artículo -que fue transcrito también en el Boletín de la Escuela Moderna- se afirmaba una posición nítida al respecto:

"Si se quiere considerar la Naturaleza como resultado de una previsora voluntad, de una providencia divina, su principal torpeza es la producción desmedida de seres vivientes sensibles, cuya inmensa mayoría, o, por mejor decir, su casi totalidad, está destinada a perecer dolorosamente de hambre o a ser comido por los otros"³⁴

En España también existía un sector neomalthusiano. Uno de sus representantes era el <<anarquista de acción>> Pedro Vallina. En el texto, aparecido en 1900 en La Revista Blanca, se abunda en la imagen "bélica" de la Naturaleza que posteriormente presentaría Robín:

"Todo lo debemos indudablemente a la Naturaleza, pero

³³ Vid. al respecto Alvarez Junco (1991), pp. 51-52.

³⁴ Robin, P. (1902), "Contra la naturaleza", Boletín de la Escuela Moderna, 6, 69; p.69. Entre los defensores de la Naturaleza que debatieron con Robín destacaban los dos representantes principales de la tendencia. La respuesta a tales planteamientos desde una perspectiva que podríamos llamar más "tradicional", desde el punto de vista del anarquismo español, la ejemplifica a la perfección Felipe Layda en las páginas de La Revista Blanca: "La Naturaleza dice al hombre: 'he aquí mis leyes, conócelas; aquí tienes el bien y el mal: elige'. ¿Y no se cumple con ellas, absolutas como son, una justicia absoluta y un amor absoluto?. ¿Y contra esas grandiosas leyes lanza sus iras Paul Robín por perjudiciales y dañinas?." Layda, F. (1902), "En favor de la naturaleza", La Revista Blanca, 108, 369-371; p. 370.

hubiéramos ganado mucho no recibiendo la mayor parte de sus dones; y si todo procede de ella, los defectos humanos le son inherentes, perdiendo lastimosamente el tiempo aquellos que tratan de buscar el origen del mal en otras causas (...) Las especies se rigen por pésimas leyes, y el hombre más criminal no hubiera inventado nada tan horrible (...) Todos los seres luchan encarnizadamente por la existencia..."³⁵

En cualquier caso, la defensa de estas posiciones era claramente minoritaria. La tendencia general, era la de avanzar en la línea de la antropomorfización de los procesos naturales. Y quien más avanzó, fue, sin duda, Joan Montseny. En no pocas ocasiones trazó la imagen de una Naturaleza autocreadora, en la que la Evolución aparece como el desarrollo visible de un propósito perfectivo más profundo. Dios es sustituido por la Naturaleza:

"Si aún creyendo que Dios creó al hombre hemos de creer en la evolución, bien podemos desechar la idea de Dios y creer prolongando el esfuerzo intelectual que hacemos al creer en nuestro mejoramiento gradual, en que una continua evolución es la obra de la naturaleza."³⁶

³⁵ Vallina, P. (1900), "Los falsos protectores de la humanidad", La Revista Blanca, 59, 343-346; pp. 344 a 345. A partir de 1902 y hasta 1915 el estudiante de medicina Pedro Vallina permanecerá exiliado en París. Su papel de enlace entre el anarquismo español y el internacional será de especial relevancia. Vid. al respecto: Abelló i Guell, T. (1987), Les relacions internacionals de l'anarquisme català, Barcelona, pp.195-220.; Alvarez Junco, J. (1992), "Un anarquista español a comienzo del siglo XX: Pedro Vallina en París", Historia Social, 13, 23-37.

³⁶ Montseny (1896), p.117. ¿Hasta que punto no supone esto la sustitución de un Dios trascendente por un poder inmanente?. Alvarez Junco, por ejemplo, hablando del conjunto del anarquismo hispano, se refiere a la Naturaleza como "la nueva abstracción que sustituye a Dios..." Alvarez Junco (1991), p.50. Una de las excepciones la encontramos, una vez más, dentro del neomalthusianismo: "Si se admite que la naturaleza tenga sabiduría, poder, don o destino sobre cualquier cosa y que obra

Montseny, desarrollará en la primera época de La Revista Blanca las consecuencias de adoptar este punto de vista. Para el ya por entonces Federico Urales -uno de sus seudónimos predilectos- el Hombre surge como el instrumento privilegiado de una "creación" eterna, inmanente e incesante:

"El hombre es de ella instrumento, causa y efecto a un tiempo mismo. La evolución se vale de nosotros como se vale de la semilla y del viento que la transporta a grandes distancias."³⁷

La historia humana pasa a formar parte de una historia natural dotada de un fin, casi de forma análoga a la concepción de la historia humana como continuación de la creación de Dios. Así, el acontecimiento histórico adquiere, como manifestación de un orden inmanente, un carácter marcadamente escatológico:

de su voluntad es la creación de los seres; si se rechaza que en la naturaleza todo son fuerzas inconscientes cuyo encuentro produce lo creado (...) entonces habrá que admitir que hay un Dios Todopoderoso cuyo nombre se adapta, cambiándole las letras, a los cerebros estrechos y mezquinos que no saben vivir sin religión." Bulffi, L. (1907), "Bibliografía", Salud y Fuerza, 9, 103; p. 103.

³⁷ Urales, F. (1900)a., "Leyes de la Evolución", La Revista Blanca, 41, 465-469; p.468. Desde aquí es fácil dar el salto desde del "modelo de" al "modelo para", de la cosmovisión al ethos. Si somos piezas del propósito natural perfectivo, se hace en cierta forma lógico pensar que nuestro deber es el de contribuir a esta obra benéfica. Un ejemplo de ello nos lo da Franciso Ferrer: "No es la finalidad del hombre la otra vida -que no existe- ni el sacrificio estéril en aras de sueños y fantasmagorías que benefician a unos pocos en perjuicio de los demás -forzando a la Naturaleza- sino contribuir a las evoluciones naturales de la materia, en todas sus manifestaciones, como componente movible de un todo que tiene la vitalidad como base de organización..." Ferrer, F. (1898), "Un punto", La Revista Blanca, 12, 356; p.356.

"La gente superficial ve en el descubrimiento de América un acto consciente del afán de poder, cuando en realidad fue un hecho inconsciente de la evolución para vigorizar su fuerza con nuevas energías y nuevas formas de pensar y sentir, y nuevas especies con las cuales prepararse para la bella unidad de la variedad infinita y la evolución interminable"³⁸.

Como vemos aquí, la Naturaleza, convenientemente transformada en evolución inconsciente, intenta suscitar una experiencia del "orden" y de la "realidad" más allá de la deslegitimación de lo visible. Se trata, en un nivel más profundo, de arrojar luz sobre el sentido de lo visible: integrar los hechos discretos de lo "real" para hacerlos solidarios de lo "realmente real". Así, lo aparentemente caótico del devenir humano es subsumido en el designio de una Naturaleza que sólo puede obrar en un sentido perfectivo:

"Existe una ley natural superior a toda voluntad, y ésta conduce a los mundos y a los seres por el camino de la perfección que los lleva al cambio infinito de todos los modos de ser"³⁹.

Una perfección incesante, que se considera como evidente por sí misma:

"Buscar el porqué del mundo, la causa de esta perfección

³⁸ Urales (1900)a., p. 468.

³⁹ Montseny, J. (1893)a., La ley de la vida, Reus, p. 55. Hay indicios de que este folleto fue concebido con algunos años de antelación a su publicación en 1893. El 16 de Julio de 1886, en Los Desheredados, se reseña la celebración en Reus del primer aniversario del Primer Certamen Socialista. En este acto Montseny da lectura a una conferencia titulada <<La ley de la vida>>.

incesante es tiempo perdido"⁴⁰.

Hay que advertir que lo afirmado hasta ahora es una generalización muy amplia. Extender la verdadera antropomorfización de la Naturaleza, que es evidente en Montseny, y hacerla plenamente aplicable, por ejemplo, a la figura más compleja de Ricardo Mella sería un abuso. Sin embargo, una u otra forma de sacralización de la Naturaleza, ya sea por la atribución de un carácter moral a los procesos existentes en ésta, ya sea por una auténtica personificación, es asumible en gran medida. Es más, sería interesante ver hasta qué punto este supuesto "recurso retórico" de la antropomorfización de la Naturaleza no supone -no sólo en Urales- la sustitución enmascarada de un Dios transcendente que obra en la misma. En cualquier caso es importante advertir que el argumento del "designio" puede tener consecuencias distintas según la utilización ideológica que se le de en cada momento. Howar E. Gruber nos ofrece un buen punto de comparación al establecer la relación entre teología natural, designio y darwinismo social:

"El uso de la teología natural para justificar la existencia del orden social como parte del orden natural creado por Dios era constante. Los teólogos naturales se mostraban completamente insensibles a la existencia del sufrimiento humano generalizado: éste sólo puede justificarse como parte de un universo gobernado por una

⁴⁰ Montseny (1893)a., p. 43. La aceptación a priori de una afirmación como esta como cierta está en estrecha relación con el criterio de verdad manejado: "Cuando formulamos nuestra opinión o damos a la luz pública los productos de nuestro propio raciocinio es necesario que estemos penetrados de la lógica de la justicia que entraña para comprender el fin que ha de alcanzar en el curso de su desarrollo (sic). Si aquel es justo y humano, no cabe duda que es el verdadero como corolario anticipo de la ley de perfección que queremos deducir". Montseny (1893), p. 37.

Providencia benevolente si se invoca algún plan de mayor envergadura desconocido todavía para el hombre. Es este corolario del argumento del designio el que ha servido de fuente al "darwinismo social", no la filosofía igualitaria del propio Darwin."⁴¹

En el caso de Montseny, la modificación de esta perspectiva radica en que el orden social no es justificado como parte del orden natural, sino que surge como mera apariencia contingente de un orden natural en perpetuo movimiento, que es el que unas veces le ofrece algún sentido provisional y otras veces lo deslegitima. Por otro lado, si el "designio natural" es el último depositario de sentido, esto no quiere decir que el Hombre no pueda entorpecerlo. Sin embargo, como ya parece evidente, queda un elemento inexplicable. Si la Naturaleza se rige por leyes fatales, y si el Hombre y la Sociedad son "artefactos" de la Naturaleza, ¿cómo es posible la corrupción del primigenio "estado de naturaleza"?, ¿Cómo explicar sin libre albedrío la "caída"?, ¿cómo explicar, en definitiva, la distorsión decisiva que el Hombre inflige al plan natural?. En virtud de esa falla argumental se pueden dar afirmaciones tan significativas como ésta:

"Hay organizaciones regresivas, pues estas organizaciones regresivas no son naturales (sic), porque la evolución no elabora hacia atrás, sino hacia adelante, solo que los hombres hemos puesto tan mal su taller, que la naturaleza no cuenta con elementos necesarios para la perfección y realización de su obra."⁴²

⁴¹ Gruber (1984), p. 108.

⁴² Urales, F. (1901)a. "La evolución de la filosofía en España", La Revista Blanca, 73, 1-6; p. 4.

Vemos que el juego con "verdades" de orden diferente (el determinismo mecanicista y la idea de la Naturaleza como poder actuante) no siempre se resuelve con brillantez. En este caso, como vemos, el mal social alcanza una dimensión casi metafísica al entorpecer la labor de un presunto designio natural, pero eso sólo es posible si el Hombre, de manera misteriosa, es capaz de quebrar unas leyes absolutas que son parte de su propio ser. En este sentido, el discurrir de la historia humana tiene como causa final, el reintegrarse a una ley primitiva anterior, que permita el pleno desarrollo del plan perfectivo de la Naturaleza. Esto según Ricoeur es típico de la utopía en la cual "el progreso es en realidad una regresión a la ley divina"⁴³

Además la Naturaleza tiene capacidad de hacer transparente de una manera inmediata su propósito, posee una forma de "revelación" indudable. Muestra su código a través de nuestros propios cuerpos (lo cual pretende salvar el problema de la implicación entre "ley" y "coerción exterior") de tal manera que, al decir de Urales, "en lugar de leyes orales, traza necesidades orgánicas"⁴⁴. Así, la lectura del microcosmos (el propio cuerpo, la naturaleza individual) permite una forma de conocimiento del

⁴³ Más difícil es, en nuestro, suscribir en toda su extensión la afirmación de este autor según la cual la utopía, tiene su lugar "entre dos religiones, una religión institucionalizada en decadencia y una religión más fundamental que todavía debe institucionalizarse", Ricoeur (1989), p. 321. Sin embargo, el estudio de la posible correlación entre este tipo de discurso, y el proceso de secularización operado en capas amplias de la sociedad española durante el XIX se hace cada vez más necesario.

⁴⁴ Urales, F. (1898)a., "Moral libre", La Revista Blanca, 6,163-165; pp. 163 y 164.

macrocosmos (la Naturaleza) dando acceso a un saber verdadero y justo⁴⁵:

"...hojeamos el libro de nuestra propia naturaleza, pareciéndonos que era el más sabio de todos. Desde entonces procuramos seguir sus enseñanzas..."⁴⁶

Hay que decir que no tratamos de agotar ni mucho menos las posibilidades que abre el estudio de del papel y significado de la idea de la Naturaleza en el pensamiento anarquista español, que merecería por sí solo una investigación específica⁴⁷. Se

⁴⁵ Un saber que ha de fundamentar tanto la conducta individual, como la organización social. Si, en palabras de Anselmo Lorenzo, la justicia "es la perfecta conformidad con las leyes de la Naturaleza" (Lorenzo, A. (1890)b., "Previsión de un juicio futuro", en Segundo Certamen Socialista, Barcelona, 255-262; p. 259.) es indudable el carácter prescriptivo que adquiere el conocimiento del propósito natural: "Es menester retornar a la naturaleza, a lo que ella demande, lo que a ella es agradable y lo que nos promulgue con su sabiduría infinita" Money, Ch. (1898)a., "La naturaleza", La Revista Blanca, 3, 69-70; p.70. (Charles Money es otro de los seudónimos utilizados por Montseny). La violación de las "leyes de la naturaleza" lleva ineluctablemente al castigo: "¿Y no es una ley natural nuestra sociabilidad? Si ésta se hace tan groseramente como se ha hecho, ¿no es justa, justísima la Naturaleza al castigar a los hombres que no saben asociarse, con el hambre, las enfermedades, los accidentes y la muerte?" Layda (1902), p. 370.

⁴⁶ Urales, F. (1899)a., "Glorifiquemos el cuerpo", La Revista Blanca, 23, 637-639; p. 637. Vemos, pues, la existencia una triple vía de acceso a lo verdadero: la confirmación por la autoridad científica, la percepción de un fin justo y las "necesidades naturales".

⁴⁷ La cuestión ha sido bien estudiada por Alvarez Junco (Alvarez Junco (1991), pp. 43-64). Sin embargo, merece la pena profundizar en otras direcciones. El papel fundamental de la idea de naturaleza como "fuente metahistórica de verdad ética", su relación no sólo con la clase, sino con "el lenguaje escondido del género" ha sido señalado recientemente (vid. por ejemplo, Rabinach, A. (1989), "Racionalismo y utopía como lenguajes de la naturaleza: una nota.", Historia Social, 4, 119-126; p.125). Esta es una de las vías a explorar por un estudio comparado.

trata, exclusivamente, de establecer una primera aproximación a determinadas "creencias", en primer lugar, en la medida en que éstas son susceptibles de ser analizadas como elementos claves y "síntomas" de determinadas experiencias del tiempo histórico. Y, en segundo lugar, en la medida en que esta aproximación a determinadas concepciones de la Naturaleza pueda hacer explícita una trama en la que un vocabulario y unos conceptos "legítimos" (tomados de la Ciencia) puedan sufrir, al formar parte de un discurso político de carácter marcadamente ético, un desplazamiento decisivo en su significado y campo de aplicación. Ciertamente es que los evolucionismos contienen desde el principio una carga política no inocente, pero la reinterpretación a la que pueden ser sometidos, su instrumentalización, si se quiere, no viene dada de manera automática. La congruencia o la identidad aparente entre "ciencia" y "creencia" trata de ser preservada (en la medida en que se está convencido de que la verdad es idéntica), mediante expedientes estilísticos que pretenden ser plausibles (por ejemplo, como hemos visto en Montseny, identificar evolución con la manifestación de un propósito natural)⁴⁸. Otra cosa es que en efecto la imagen sea eficaz o merezca algún crédito desde el punto de vista del lector.

⁴⁸ No hay que perder de vista que lo que está en juego no es otra cosa que la defensa de estructuras de creencia y de valor. En primer lugar, se trata como hemos visto, de "representar", mediante expedientes estilísticos, la fundamental congruencia entre Ciencia y creencia. Pero además, en segundo lugar, palabras como "evolución" o "selección" adquieren connotaciones distintas a las originales cuando se insertan en discursos cuyo fin último, no es tanto el de dotarse de una descripción "científica" del mundo convincente, como el de efectuar una llamada a la acción política, para lo que ponen en marcha estrategias estilísticas bien diversas de las científicas. Vid. al respecto Geertz, C. (1988), La interpretación de las culturas, Barcelona, pp. 200-202.

Dejando al margen esta cuestión es el momento de recapitular. Hasta ahora nos hemos centrado en la doble experiencia de la Naturaleza que se pretende suscitar: a) La experiencia de una Naturaleza racional, armónica, justa, solidaria y libre que se constituye en un modelo, en el punto de referencia obligado de un "contramundo" utópico que se opone a un orden visible autoritario, inmoral, contingente y en sus fundamentos "irreal"; b) La experiencia de una Naturaleza como poder actuante, llegando incluso a rasgos antropomórficos, que empieza por ser "madre", continúa manifestando características providenciales y termina por mostrar una suerte de plan o designio, de la cual el Hombre se constituye en hijo -y por tanto parte-, centro privilegiado de su acción benéfica, y, finalmente, en instrumento activo de su propósito inmanente. Sólo a partir de aquí se pueden comprender algunas de las modalidades de la aceptación o del rechazo del vocabulario, conceptos o teorías tomadas de los distintos evolucionismos⁴⁹.

Evidentemente esto no es todo. La valoración y determinación de lo que es lo "científico", el mito mismo de la ciencia, la vulgarización de ésta, implican mediaciones político-ideológicas advertidas, a su manera, por los anarquistas españoles. No se responde a ideas en un vacío

⁴⁹ Por ejemplo, la negación de la "lucha por la existencia" pasa en muchas ocasiones por su afirmación como mal social a la vez existente y contingente (Alvarez Junco (1991), pp. 143-144.). Al caos visible le corresponde, como reverso de la medalla, el contramundo utópico representado por el orden justo de la Naturaleza. Así, la lucha es una de las muestras de la corrupción en trance de superación que supone el drama de la escisión entre Hombre y Naturaleza.

social sino que son a la vez síntomas y partes constituyentes de los conflictos existentes entre las clases, los grupos y los individuos. Si se rechazan conceptos como "lucha por la existencia", esto no se hace sólo porque pudieran entrar en contradicción con la sincera creencia en una naturaleza armónica. Su significado último es irreducible a su contenido aparente. El que "selección natural" o "lucha por la existencia" pudieran ser imágenes identificadas con lo burgués o con su uso burgués, nos remite a las relaciones cambiantes entre estas expresiones, su pertinencia para aprehender una realidad y las relaciones de poder entre las distintas clases sociales, tanto cuando hablamos de la retórica política como cuando lo hacemos de la distribución social del saber⁵⁰.

1.2. Los puntos de referencia científico-filosóficos:

materialismo, spencerismo y evolución cósmica.

⁵⁰ La apropiación sociopolítica diferencial de ideas tomadas de la Ciencia tiene relaciones extraordinariamente complejas con los procesos políticos, sociales y culturales de cada país y no viene dada de una vez para siempre. El que en el caso de Alemania se asociara en un principio darwinismo con socialdemocracia y que posteriormente se tomara al primero como justificador de teorías extremadamente reaccionarias (vid. al respecto Rupp-Eisenreich, B. (1992), "Le darwinisme social en Allemagne", en Tort (ed), pp. 169-236) es una prueba bastante clara de que una teoría científica compleja como ésta no ofrece como "dada" una única aplicación sociopolítica. Por otra parte, es curioso ver cómo un vocabulario determinado puede ser estigmatizado al producirse un desplazamiento que lo hace privativo de una clase social. Un buen ejemplo nos lo da Ricardo Mella en un contexto bien diferente al que nos estamos refiriendo: "Para que Cataluña recobre su perdida vitalidad, habrá que proponerse rehacerlo todo (...) Aunque sea aburguesado mi lenguaje, diré que se impone una vigorosa selección". Mella, R. (1926), Ideario, Gijón, p. 271.

El materialismo nominal⁵¹ de los anarquistas españoles tiene como fuentes inmediatas las versiones francesas de éste en el XVIII (Holbach, La Mettrie, Helvecio) y su reactualización más o menos fiel en autores como Ernst Haeckel y Ludwig Büchner⁵². El historiador de la filosofía John Passmore llega a afirmar que el "materialismo es, pues, casi tan viejo como la filosofía: sus exponentes del siglo diecinueve lo reexpusieron en el lenguaje de la ciencia contemporánea -una de las razones de por qué sus obras "están demodés" ahora-, pero tenían poco que decir que fuera filosóficamente original"⁵³. Sin embargo, existen rasgos que como veremos, podrían matizar esta afirmación de Passmore, en especial con relación a Haeckel. Hay que advertir, además, que la influencia de Herbert Spencer es considerable, aunque, como ya hemos visto en la Introducción, existe un cierto recelo ante su agnosticismo titubeante que le separa del materialismo en un

⁵¹ Decimos "nominal" al no ser enteramente consecuente. Alvarez Junco ha señalado varios focos de contradicción. Uno de los más flagrantes es la imagen sacralizada y esencialista de un Hombre divinizado frente a una base materialista. El materialismo para atacar la ilusión religiosa o el determinismo para eliminar la culpa y el castigo, entran en colisión con la creencia casi idealista en la omnipotencia de la voluntad -destinada a llamar a los oprimidos a la acción- o la exaltación del hombre a un rango metafísico -para oponerlo a la divinidad-. Vid. Alvarez Junco (1991), p. 36. Un ejemplo paradigmático de la combinación entre una base materialista que se usa con fines antirreligiosos, y sacralización del Hombre y la Razón la encontramos en Miguel Rey: "La potencia motriz que erigió el nombre/ de ese Dios falso en fuerza tan temida,/ ha existido y existe, no os asombre:/ materia, luz, calor, esto es la vida/ El cielo es la Razón; Dios es el hombre." Rey, M. (1902), ¿Dónde está Dios?, Mahón, pp. 14-15.

⁵² Alvarez Junco (1991), pp. 31 y 45.

⁵³ Passmore, J. (1981), Cien años de filosofía, Madrid, p.35.

sentido estricto⁵⁴.

Dicho esto, se pueden enunciar algunos de los rasgos principales que definen la imagen que del cosmos ofrecía el materialismo evolucionista germánico y que era suscrita, en gran medida, por los libertarios españoles.

El Universo es eterno, infinito e ilimitado⁵⁵. En él la

⁵⁴ La noción de lo *Incognoscible*, deja en palabras de Diego Nuñez, una "ventana abierta a la experiencia religiosa". Ventana que, desde luego, los anarquistas españoles preferían ver cerrada (vid. Nuñez, D. (1977), El darwinismo en España, Madrid, pp. 45 y 46). Un contemporáneo de Spencer, John Tyndall, resume lo que quería decir Spencer con esa noción de lo Incognoscible: "A sus ojos (...) no puede haber cuestión ni duda sobre la existencia de un mundo exterior, pero difiere del hombre sin instrucción que cree que el mundo es realmente tal y como sus sentidos se lo representan (...) En resumen, todo el problema de la evolución está en la manifestación de un poder(...) El hombre por sus propios medios no puede descubrir este poder (...) Considerando a fondo la cuestión, se comprueba que la vida se desarrolla por la operación de un misterio insoluble (...) No es este, como se ve, un materialismo absoluto." Tyndall, J. (1874), "La evolución histórica de las ideas científicas. Conclusión", Revista Europea, 34, 500-513; p.511.

⁵⁵ En El ariete socialista internacional, libro de lecturas e instrucciones morales para la infancia se lee: "Sólo los mundos son eternos, solo los mundos son infinitos, solo los mundos son omnipotentes." Anónimo (1872), El ariete socialista internacional, Barcelona, p. 11. La virtualidad antirreligiosa es más que evidente cuando se habla de la eternidad del Universo. El concepto de creación queda arrinconado como un mito derribado. Al respecto dice el anarquista Tárrida: "En cuanto al concepto de la creación, último baluarte del principio religioso, no puede resistir tampoco la lógica filosófica, ni a la científica; a la primera porque siendo infinito el tiempo, no se comprende que el ser o los seres creadores hubieran tardado tantos trillones de siglos en crear la materia, si esta creación era útil; y si esta era inútil y perjudicial, no se comprende que la hayan creado tarde ni temprano." Tárrida del Mármol, F. (1886)a., "La cuestión social ante la Ciencia", Acracia, 5, 33-34; pp. 33-34. Anselmo Lorenzo es aún más contundente: "Lo positivo es que la ciencia, que es el saber, en oposición a la religión, que es el imaginar, cuando no el engañar, demuestra que la evolución de la substancia no parte de un punto ni de un momento determinado. Sino que es anteriormente eterna: que no ha habido ese *nada* ni ese *creador*

fuerza y la materia se implican mutuamente de manera necesaria. Se trataba, desde una perspectiva materialistas, de dar respuesta a la objeción de que la materia "inerte" nunca podría dar lugar a la activa vida del espíritu. Büchner, por su parte, respondía que la materia no es inerte, que no hay materia sin fuerza. Del mismo modo no hay fuerza sin materia; todo agente es natural⁵⁶. El monismo haeckeliano llevaba este argumento a sus últimas consecuencias al reducir a la materia y la energía a atributos de una única sustancia universal infinita⁵⁷. Desde luego este monismo naturalista iba más allá del positivismo estricto al

de que habla el Génesis;..." Lorenzo, A. (1930), Evolución proletaria, Barcelona, p.32.

⁵⁶ Vid. Pasmmore, J. (1981), p. 36. En la prensa anarquista se recogen afirmaciones de ese tipo, tomadas de científicos materialistas: "¡No hay fuerza sin materia, no hay materia sin fuerza!", Vogt, C. (1888), "Fuerza y materia", La Solidaridad, 10, 4; p.4. La recepción de este tipo de ideas la refleja el anarquista español, exilado en Argentina, Pellicer Paraire: "¿Y qué es la Naturaleza?. Nada más que esto; materia y fuerza. Es condición de la materia la fuerza; es esencia de la fuerza la materia. No es concebible la una sin la otra." Pellicer Paraire, A. (1900)a., Conferencias populares sobre sociología, Buenos Aires, p. 16. Estas conferencias populares se empezaron a publicar en la revista Ciencia Social de Buenos Aires a partir de 1898 (vid. nº 10 y siguientes).

⁵⁷ Este monismo es solidario en Haeckel de una perspectiva que se pretende mecánica y causal, frente a la visión vitalista y teleológica de la naturaleza orgánica: "Una vez precisados a rechazar en absoluto la opinión vitalista o teológica, respecto a la naturaleza orgánica (...) nos es preciso aceptar decididamente el concepto del universo llamado mecánico o causal. Se puede, llamar a esta opinión monística o unitaria por oposición a la dualística implícitamente contenida en la explicación teleológica del mundo." Haeckel, E. (1878)a., "Sentido y significación del sistema genealógico, o teoría de la descendencia", Revista Europea, 228, 1-9; p.9. Se trata de eliminar todo dualismo. Esto incluye, evidentemente, a la distinción habitual entre espíritu y materia. No hay materia sin espíritu, ni espíritu sin materia. Di Gregorio (1992), p.244. Un ejemplo de la recepción de estos planteamientos haeckelianos en el anarquismo español en Tárrida del Mármol, F. (1902)a., "Crónica científica", La Huelga General, 9, 6; p. 6.

retomar añejas tradiciones filosóficas⁵⁸.

En cuanto a las leyes de la Naturaleza éstas son eternas, inmutables⁵⁹, universales y las mismas para todas las formas de la materia y energía⁶⁰. No existe un salto cualitativo entre lo

⁵⁸ El naturalista alemán avanzaba por líneas filosóficas bien distintas al positivismo comtiano o spenceriano. Postulaba una visión de la naturaleza que la acercaba a filósofos y pensadores como Giordano Bruno, Spinoza o Goethe (Di Gregorio (1992), p. 244). La identidad entre los principios que informan su pensamiento cosmológico y la filosofía de Spinoza es admitida explícitamente: "Nos atenemos firmemente al monismo puro, sin ambigüedad, de Spinoza: la *materia* (en tanto que es substancia indefinidamente extensa) y el *espíritu* o energía (en tanto que es substancia sintiente y pensante) son los dos atributos fundamentales, las dos propiedades esenciales del Ser cósmico divino, que lo abraza todo, de la universal substancia." Haeckel, E. (1903), Los enigmas del Universo, Valencia, p. 27. Al respecto es interesante reseñar la opinión de Leszek Kolakowski que señala: "...cuando Haeckel se pronunció en favor del monismo de Spinoza tomaba de nuevo por su cuenta ideas metafísicas muy arriesgadas que todos los positivistas condenaban muy severamente". Kolakowski (1979), p. 125.

⁵⁹ Eternidad e inmutabilidad: "Las leyes que determinan la actividad de la naturaleza, que rigen los movimientos de la materia, unas veces destruyendo, otras organizando, y que producen las más variadas formaciones orgánicas e inorgánicas, son eternas e inmutables". Büchner, L. (1878), Fuerza y materia. Estudios populares de historia y filosofía naturales, Madrid, p. 37. Desde el punto de vista antirreligioso desarrollado por los anarquistas la utilidad es clara. La inmutabilidad de las leyes no deja lugar para el capricho divino: "Al temor infantil de las primeras edades, en que todo se explica por el capricho de una voluntad arbitraria (...) sustituye la ciencia el principio de que las leyes naturales son inmutables." Pastor Péllico, J. (1889), Garibaldi. Historia liberal del siglo XIX, Barcelona, pp. 18-19. Justo Pastor Péllico era el seudónimo de Rafael Farga Pellicer uno de los más importantes dirigentes históricos de la F.R.E. La obra en cuestión es una compilación de textos reunidos por Farga Pellicer que tratan desde la independencia de los Estados Unidos, hasta el papel revolucionario de la Ciencia. Acracia habla de este libro como "una verdadera enciclopedia del obrero." Redacción (1886)a., "Bibliografía", Acracia, 5, 40; p.40.

⁶⁰ Leyes universales y comunes: "Todos estos hechos prueban la universalidad de las leyes de la naturaleza; porque estas leyes no se circunscriben a la tierra, sino que extienden su

orgánico y lo inorgánico⁶¹. Todo ello nos lleva a un claro reduccionismo. Las mismas leyes de la naturaleza actúan en todos los niveles desde lo inorgánico a lo orgánico, desde lo animal a lo humano. Este tipo de enfoque será secundado de forma casi unánime, con alguna excepción, eso sí, bastante significativa. Fernando Tárrida del Mármol, siguiendo a Haeckel, da fe de lo que afirmamos:

"No sin razón afirma Haeckel en su famosa 'Psycología celular' que la historia de la evolución de la humanidad y de todo hombre depende de las mismas leyes inmutables de la mecánica, con ésta sola diferencia: el desarrollo de la naturaleza orgánica es infinitamente más complejo que la evolución de la materia inorgánica; pero uno y otro reposan sobre movimientos de masas materiales, y esos movimientos son todos reducibles a los fenómenos de atracción y de repulsión de las moléculas que forman los cuerpos..."⁶²

Pero, sin duda, este enfoque reduccionista no desarrollaría su utilidad desde un punto de vista antirreligioso si no alcanzara a la relación mente-cerebro: una explicación materialista de ésta era fundamental para expulsar del cuerpo humano el fantasma de la intervención de un poder sobrenatural

acción uniforme por todo el universo. En ningún punto del espacio encontramos un recinto en que la imaginación pueda colocar sus monstruosas predicciones ni soñar una existencia fabulosa fuera de las leyes comunes". Büchner (1878), p. 51. Haeckel se pronuncia en parecidos términos: "...las mismas leyes de la evolución mecánica que gobierna nuestra tierra rigen por doquiera en el Universo..." Haeckel, E. (1903), Valencia, p.153.

⁶¹ Esta aseveración recibió confirmación científica en la primera mitad del siglo: "...en química la síntesis de la urea (1828) destruyó la suposición de que hay una zona intransitable entre la química del organismo vivo y la química del laboratorio" Passmore (1981), p.38.

⁶² Tárrida Del Mármol, F. (1900)a., "Crónica científica", La Revista Blanca, 46, 639-641; p. 641.

manifestado en un alma inmortal⁶³. Se afirma, pues, que existe una continuidad absoluta entre "res cogitans" y "res extensa"⁶⁴. Desde este punto de vista la actividad mental, "secreción de materia sutil"⁶⁵, no era mas que un producto colateral de la actividad nerviosa. Así, Haeckel llega a afirmar: "Nosotros entendemos por 'alma' y por 'actividad anímica' una suma de reacciones extraordinariamente complicadas del sistema nervioso central⁶⁶." La psicología se podía reducir, en última instancia, a fisiología⁶⁷.

⁶³ Es perceptible una indisimulada satisfacción en las palabras de Josep Prat al respecto: "Nos explicamos ya perfecta y materialísticamente el funcionamiento del cerebro (...), sin tener que recurrir para nada a la intervención de ningún poder sobrenatural." Prat, J. (1937), La burguesía y el proletariado, Barcelona, pp. 18-19. (La primera edición es de 1909).

⁶⁴ El argumento de la continuidad entre espíritu y materia en el ser humano se ve, en cierta manera, reforzado por el de la continuidad entre el mundo humano y reino animal. Los propios argumentos darwinianos aplicados al hombre (fundamentalmente en El origen del hombre (1871) y en La expresión de las emociones (1872)), al atribuir un origen animal a buena parte de las aptitudes mentales y morales de que hacen gala los seres humanos, acabaron por despojar a la Razón, la Mente, la Conciencia o a la Inteligencia de cualquier carácter "especial" no integrable en una explicación científica.

⁶⁵ Para Donato Luben el "pensamiento humano no es otra cosa que una secreción cerebral de materia sutil, supraorgánica", Luben, D. (1904), "Al volar de la pluma", Natura, 22, 356-357; p.356.

⁶⁶ Citado en Radl (1988), p. 202.

⁶⁷ Buena prueba de que este tipo de ideas era compartida por los miembros más autorizados "científicamente" en el anarquismo internacional nos la da Kropotkin: "...aún en ese dominio, el más oscuro de todos, la ciencia ha podido vislumbrar el mecanismo del pensamiento por las subsiguientes líneas indicadas por la fisiología." Kropotkin, P. (1904)a. "La necesidad ética del presente", La Revista Blanca, 156, 353-355; p. 354. Anselmo Lorenzo repite esta misma afirmación un año después en El Banquete de la Vida. Lorenzo (1905)a., p.68.

Dejando al margen esta última cuestión, lo que nos interesa aquí es ver cómo se vertebra esta base materialista con la gran imagen de la evolución cósmica. Sin ninguna duda, el elemento conceptual clave que hizo posible enlazar las especulaciones sobre la naturaleza de la materia con las referentes al devenir del Universo en una secuencia temporal descriptible fue el de "indestructibilidad de la energía". Según Pedro Kropotkin:

"Uno de los más grandes acontecimientos de la ciencia moderna ha sido por lo demás, el firme establecimiento de la idea de indestructibilidad de la energía (...) Su importancia filosófica ha sido igualmente grande. Ha acostumbrado al hombre a concebir la vida del Universo como una serie indefinida de transformaciones de energía, a lo que el nacimiento, la evolución y la final e inevitable destrucción (...) de nuestro planeta en el cosmos, es un ínfimo episodio, un pequeñísimo instante en la vida de los mundos estelares"⁶⁸

La idea de la indestructibilidad de la energía solía ser conectada con una visión de los procesos existentes en la naturaleza fuertemente determinista. Este principio físico, puesto en evidencia por Julius Robert Mayer (1842), y aplicado por H. Helmholtz (1847) al mundo orgánico e inorgánico se oponía a la idea de que el hombre pudiera influir en los acontecimientos mediante una fuerza personal -libre albedrío-, ya que esta fuerza

⁶⁸ Kropotkin (1904)a., p. 354. Anselmo Lorenzo transcribe - sin citar el autor- este texto de Kropotkin en El Banquete de la Vida. Lorenzo (1905)a., p. 68.

no formaba parte del sistema general de energía⁶⁹. Naturalmente este postulado caló fuertemente en los medios libertarios. La indestructibilidad de la energía solía ser conectada con otro principio: el de la indestructibilidad de la materia. El Universo es visto como un proceso de transformación de la materia en que esta cambia de forma continuamente. Esta visión de la Naturaleza es suscrita en las páginas de la Bandera Social (1885):

"La naturaleza es un inmenso laboratorio donde tienen lugar las más variadas y complicadas acciones físicas y químicas, por las cuales se transforma continuamente la materia y cambia de forma, en cuyo movimiento incesante consiste la vida universal (...) En estos cambios continuos y perpetuos no se pierde ni un átomo siquiera de materia."⁷⁰

⁶⁹ En opinión de Tyndall, la doctrina "...<<relaciona estrechamente la naturaleza a la fatalidad>>..." al desacreditar la idea de que la naturaleza sea competente para crear algo por si misma: "Esta idea, aplicada primero a la naturaleza inorgánica, abrazó rápidamente a la orgánica. Demostrose que el mundo vegetal (...) era incompetente para engendrar de nuevo ni la materia, ni la fuerza (...) Probose también que el mundo animal estaba desprovisto de la facultad creadora." Tyndall (1874), p. 507.

⁷⁰ Redacción, (1885)a., "Sección científica. Las transformaciones de la materia en el gran laboratorio de la naturaleza.", Bandera Social, 2, 4; p.4. Pocos años antes Angel Villalave (Villalave, A. (1882), Un grano de arena, Barcelona) ya postulaba una visión parecida. En parecidos términos se expresan los autores de varios artículos aparecidos en los años ochenta: N., (1882), "Arte y Ciencia. La creación del mundo", La Revista Social, 31, 3; p. 3 ; Puerta, G. (1883), "Arte y Ciencia. Las transformaciones de la materia en el gran laboratorio de la naturaleza" La Revista Social, números 83 y 84, pp.3-4 y 2-3 respectivamente. Como curiosidad, hay que mencionar el intento de Tárrida del Mármol de dulcificar la experiencia traumática de la mortalidad del hombre. Si la materia y la energía son indestructibles, la muerte, como hecho global en la Naturaleza, no existe: "La muerte en si no existe. La cantidad de materia, la cantidad de movimiento son constantes; no sólo no mueren, si que también son invariables. Lo único que ha hecho, hace y hará eternamente la materia del mundo infinito, es transformarse (...) Al pasar un cuerpo de orgánico a organizado, se produce la vida; al pasar de organizado a orgánico o mineral, se produce eso que llaman muerte." Tárrida del Mármol, F. (1888), "La muerte", Acracia, 28, 552; p.552.

Pero, esto, en si mismo no dice mucho de la "forma" de ese movimiento y transformación incesantes. Sobre ello hay que decir, que la evolución es enmarcada, en no pocas ocasiones, en un proceso universal implícita o explícitamente cíclico⁷¹. En el caso de Spencer se resume en un continuo proceso de disolución y evolución. Tárrida nos ofrece un buen resumen de la posición spenceriana en un comentario a los Primeros Principios aparecido en *La Revista Blanca* en 1902:

"El autor nos muestra enseguida, tal como se presenta en la naturaleza, el procedimiento de disolución que forma el complemento de la evolución, y que en un momento o en otro, deshace lo que la evolución ha hecho (...) sin olvidar que si la disolución sigue a la evolución, ésta a su vez comienza de nuevo después de la disolución. El autor declara que deja sin respuesta la cuestión de saber si no hay alternancia de la evolución y la disolución en la totalidad de las cosas"⁷²

⁷¹ Sobre las implicaciones culturales e ideológicas véase: Brush, S. (1987), "The Nebular Hypothesis and the Evolutionary World View", History of Science, 35, 223-243; Bratlinger, P. (ed.), (1989), Energy and Entropy: Science and Culture in Victorian Britain, Bloomington.

⁷² Tárrida del Mármol, F. (1902) b., "Crónica científica", La Revista Blanca, 100, 113-115; p. 115. El comentador de la obra de Spencer Otto Gaupp, habla de dos procesos contrapuestos, uno de "integración de la materia y pérdida de movimiento" y otro de "desintegración de la materia y absorción de movimiento". La evolución correspondería al proceso de integración de la materia. Gaupp (1930) p.144. Todo este esquema especulativo lo deriva Spencer del principio de la indestructibilidad de la energía. Así lo explica Tárrida: "Spencer estudia primeramente las consecuencias de ciertas verdades primordiales: la indestructibilidad de la materia, la continuidad del movimiento, y la persistencia de la fuerza, esta última como la verdad de donde las otras dos se originan, deduciendo de este estudio que las fuerzas que parecen perdidas se transforman en sus

De este proceso cósmico de transformación de la energía -tan opuesto en apariencia a la imagen de una naturaleza personal y providente- los anarquistas sacan diversas "lecciones" sobre la contingencia del Hombre y del Mundo⁷³. Sin embargo, hay que matizar esta aparente "impersonalidad" de la evolución cósmica: no es casual que esta concepción cíclica del universo presente claras analogías con el propio ciclo vital. De hecho, el término "evolución" se aplicó inicialmente al proceso de desarrollo del embrión, extendiéndose a mediados del XIX a todas las áreas de desarrollo: los individuos, las civilizaciones, las especies biológicas pasaban por las fases de nacimiento, crecimiento y

equivalentes de las otras fuerzas, o recíprocamente, que las fuerzas que se hacen manifiestas lo son por la desaparición de las fuerzas equivalentes preexistentes; y halla aplicaciones notables de estas verdades en los movimientos de los cuerpos celestes, en los cambios que se producen en la superficie de la tierra y en todas las acciones orgánicas y vitales." Tárrida (1902)b., p. 114.

⁷³ Diversas según la visión previa que se tenga de la propia Naturaleza. Así, Lorenzo, destaca como la imagen de un Universo en perpetua transformación, nos proporciona una lección de la omnipotencia de la Naturaleza que contrasta con la radical contingencia del Hombre: "Afrontemos enérgicamente la verdad para tener derecho a los beneficios de la justicia (...) La Tierra, este mundo que habitamos, tras una génesis científicamente conocida, vive y morirá libre de las fantasías del Génesis y del Apocalipsis bíblico, y nuestro propio ser humano que, en su delirio de grandeza antropomórfica, se adoró en el tipo divino forjado en su fantasía, sometido como cosa secundaria a las vicisitudes del medio de subsistencia quedará reducido al rango que le corresponde en la escala zoológica, no siendo, como dice Haeckel, sino una forma pasajera de la sustancia y de la energía infinita y eternas." Lorenzo (1905)a., p.85. Pedro Vallina manifiesta, por su parte, un profundo desconsuelo por la fatalidad circular del movimiento universal: "Todos los seres del universo (...), todo está sujeto a una ley inflexible, a una continua transformación que comienza en lo rudimentario, llega a su apogeo y desde este punto decae para empezar de nueva la eterna evolución, círculo fatal." Vallina (1900), p.345.

madurez⁷⁴. Kropotkin, se hace eco de esta aproximación analógica entre el proceso de crecimiento y la imagen del Cosmos:

"...nuestra concepción de la vida se ha ensanchado tanto, que nos hemos acostumbrado ahora a concebir todas las aglomeraciones de materia en el Universo, como viviendo también, y pasando por esos ciclos de evolución y decadencia que frecuentemente hemos atribuido tan sólo a los seres orgánicos"⁷⁵

La decisión consistía, lógicamente, en concentrarse en la

⁷⁴ Vid: Bowler, P.J. (1990), The Invention of Progress. The Victorians and the Past, Oxford y Cambridge (Mass.), p.10. Con más amplitud: Bowler, P.J. (1975), "The Changing Meaning of Evolution", Journal of History of Ideas, 36, 95-114.

⁷⁵ Kropotkin (1904)a., p.354. La extensión de cualidades vitales que incluyen la esfera de lo inorgánico tiene su fuente principal en la figura de Ernst Haeckel. El biólogo alemán va más allá que Kropotkin, llegando a atribuir cualidades psíquicas a la materia inorgánica. Para éste existe una continuidad entre materia, energía y sensación. En el nivel más bajo del progreso evolutivo, en los átomos mismos, el <<espíritu>> está presente, no como conciencia, sino, sobre todo, como sensación. Di Gregorio (1992), p.245. Este tipo de especulaciones eran compartidas - entre otros- por científicos del peso de George Romanes, o el propio hijo de Charles Darwin, Francis Darwin (Boakes, R.A. (1989), Historia de la psicología animal. De Darwin al conductismo, Madrid, p. 254). Curiosamente, uno de los anarquistas españoles más instruidos científicamente, Tárrida del Mármol, compartía estos puntos de vista. En 1899 admitía la sensibilidad de las plantas (Tárrida del Mármol, F. (1899)a., "Crónica científica", La Revista Blanca, 34, 267-269; p. 268.). Pero es sin duda en 1903, cuando hace su afirmación más llamativa: "Por paradójica que parezca la admisión de la vida, aun elemental, en cosas tan poco vivientes como los metales, los hechos se presentan con irrecusable evidencia, brutalmente si se quiere..." Tárrida del Mármol, F. (1903)a., "Crónica científica", La Revista Blanca, 45, 603-605; p. 605. (insiste en el mismo tema en el número 109). Finalmente, en 1912 se habla en Tierra y Libertad de la creación de un Instituto de Plasmología y Biomecánica en Bruselas del que forma parte Tárrida. En este artículo se llega a afirmar que "...la tierra, los planetas, los astros no son sino moléculas viviendo en el Eter, el protoplasma del infinito." Redacción (1912)a., "Plasmología y biomecánica", Tierra y Libertad, 117, 1; p.1.

"fase progresiva" -la que conduce a la madurez- o en la fase de declive que lleva ineluctablemente a la muerte. Los anarquistas españoles, por su parte, tendieron al optimismo, y se centraron, ante todo en la fase progresiva de crecimiento. La evolución es identificada con progreso. La idea ilustrada de perfectibilidad es extendida al conjunto del cosmos. Ese "mejoramiento" es expresado, en ocasiones, en términos claramente spencerianos como un paso de lo homogéneo a lo heterogéneo⁷⁶. El Ricardo Mella del Segundo Certamen Socialista es un claro ejemplo de lo dicho:

"Así el principio de la evolución, apoyado en leyes fundamentales e indestructibles se apodera de las ciencias (...) cuando por el concepto evolutivo se observa como ley constante en los diversos órdenes de la naturaleza material, moral e intelectual un movimiento único de composición y descomposición que tiende al mejoramiento, a la heterogeneidad orgánica, como signo indudable de más perfectos organismos vivientes, es necesario afirmar que el principio de la evolución, que la evolución general de la naturaleza, es la ley universal que preside la armonía de todos los movimientos, a la combinación de las fuerzas y los cuerpos, al desenvolvimiento y progreso de órganos,

⁷⁶ Según Daniel Becquemont: "...Spencer veía en las leyes de la evolución un pasaje gradual de lo homogéneo a lo heterogéneo, acompañado de una coherencia y una definición crecientes, desde el nacimiento del cosmos al progreso de las sociedades humanas pasando por la evolución de las especies, desde el crecimiento del embrión a la forma plenamente desarrollada, y desde el origen de las sociedades humanas hasta el estado de civilización" Becquemont (1992)a., p. 145. Esta idea de la evolución como un proceso de complejización creciente tiene una de sus fuentes en el concepto de Von Baer de crecimiento embriológico como un desarrollo desde estructuras generales a otras especializadas. Según Bowler, para Spencer "este era el modelo para todos los procesos naturales, la clase desarrollo que fue a llamar 'evolución'..." Bowler, P.J. (1989), Evolution. The History of an Idea, Los Angeles y Londres, p. 238. Encontraba, pues, en la embriología, una dirección significativa para el cambio natural, que no se deducía en absoluto de la mera afirmación de las leyes de la indestructibilidad de la materia y la persistencia de la fuerza.

funciones, ideas y sentimientos"⁷⁷.

Como se deduce del texto de Mella, el hablar de "evoluciones" es una distinción meramente analítica. La Evolución es un proceso único de los que las "evoluciones" orgánicas y sociales son una manifestación más. La cultura se convierte en un equivalente de la Naturaleza también en el caso de Montseny:

"Bajo la palabra evolución se entiende hoy todo un nuevo sistema de creación, en cuyo principio el mundo científico estudia la historia natural, la fisiológica y la intelectual. La Tierra, la Humanidad y el Hombre han sufrido las mismas evoluciones"⁷⁸.

Se impone, como consecuencia, edificar un nuevo cuerpo de conocimiento basado en esta particular interpretación de lo que es el principio evolutivo. Hay que adoptar un punto de vista gnoseológico coherente con este:

"Afirmado, pues, en toda su universalidad aquel principio, no podemos sustraernos a someter a él todas nuestras investigaciones"⁷⁹.

⁷⁷ Mella, R. (1890)a., "La Anarquía", en Segundo Certamen Socialista, Barcelona, 54-72; p. 56. La influencia de Spencer en Mella es reconocida por él mismo: "Era federal a los veintiún años: La Revista Social me decidió (...) por el anarquismo y el 82 fui a Sevilla -al Congreso de la Federación Regional Española- como tal. Proudhon influyó entonces grandemente sobre mis ideas. Más tarde Spencer" Mella, R. (1926), p. 5.

⁷⁸ Montseny (1893)a., p. 11.

⁷⁹ Mella (1890)a., p.57. También en Montseny: "Conocemos los principios en que se funda la Geología; existe una ciencia biológica: preciso exista (sic.) una ciencia social basada en la evolución cósmica y en la evolución humana". Montseny (1893)a., p. 13.

De hecho, la idea de postular una reorganización de los conocimientos en torno a un enfoque genético es muy temprana en el anarquismo español, y lo encontramos ya en el método de enseñanza integral presentado por Trinidad Soriano al Congreso de Zaragoza de 1872⁸⁰. El dictamen sobre la enseñanza integral fue aprobado con una muy significativa observación:

"Decimos Cosmogonía, Geogenia, Citogenia, etc., en contraposición a Cosmografía, Geología, Fitología; porque queremos la enseñanza de la formación y transformación de los animales y vegetales, en lugar de lo que se enseña hoy día, que es sólo un inventario de cuerpos celestes, de capas geológicas, de animales y de plantas: las ciencias oficiales ortodoxas no nos muestran las evoluciones de los seres; sólo nos las presentan de una manera más o menos convencional; admiten especies definidas, actos de creación, cataclismos sobre la tierra, y no constituyen ninguna serie, ni sacan consecuencias de los datos que almacenan para mostrarnos las evoluciones y transformaciones de los seres. Sólo Darwin, Vogt, Moleschott, Buchner (sic.), Uxley (sic.), Liell (sic.) y algunos otros sabios naturalistas han dado la verdadera dirección a estas ciencias, por lo que han sido excomulgados, combatidos y tratados de utopistas."⁸¹

⁸⁰ Trinidad Soriano era por aquellas fechas, según Anselmo Lorenzo, doctor en Ciencias (Lorenzo. A. (1974), El proletariado militante, p.262). Esto podría ser significativo, aunque, según Alvarez Junco, la autoría del texto citado hay que atribuirse a Pompeu Gener. Vid. Alvarez Junco (1991), p. 526, nota 36.

⁸¹ Texto citado en Lorenzo (1974), p. 261. Sobre este dictamen: Lida, C.E. (1971), "Educación anarquista en la España del ochocientos", Revista de Occidente, 97, 33-47; Lida, C.E. (1972), Anarquismo y revolución en la España del XIX, Madrid, p. 152. Un eco de este cambio de enfoque lo encontramos pocos años más tarde en la Revista Social: "Las ciencias del desarrollo de la Naturaleza o sea las que explican cómo los cuerpos se han ido organizando y cómo han venido complicándose son: -la Cosmogonía, estudio de la formación del universo en general; -la Geología, que trata de la formación de la tierra en particular; -la Historia Natural, de la formación de los seres organizados. Si son plantas, Botánica; si son animales Zoología. Lo que se llama Mineralogía es sólo un inventario de los minerales del globo; la Antropología (debiera decirse Antropogenia) historia de la aparición del hombre sobre la Tierra, y de su desarrollo hasta los períodos históricos; -y la Historia: o estado del desarrollo del hombre en los estados de civilización y de las evoluciones

La ventaja de este enfoque genético es la de deslegitimar con los datos ofrecidos por la ciencia natural otras narraciones temporales del origen del mundo o del desarrollo social, tal como es la constituida por el propio relato bíblico. De hecho, en opinión del antropólogo Marvin Harris postular un cambio evolucionista circunscrito a lo sociocultural no es contradictorio, por sí mismo, con la ortodoxia cristiana. De hecho, según este autor, "la Biblia cristiana proclama la ortodoxia según la cual las antiguas normas están sujetas al cambio evolucionista"⁸². Lo que sí era realmente un desafío era postular la no fijeza de las especies o desarrollar un relato alternativo o diferente del bíblico. Por este último motivo la Historia Natural pasa a un primer plano. López Montenegro llega a decir:

"Nunca debe olvidarse que la Historia Natural, en todas las ramas, es la ciencia madre de la emancipación."⁸³

por que ha pasado hasta nuestros días." Redacción. (1875)a., "Las ciencias al alcance del pueblo", La Revista Social, 114, 453; p. 453.

⁸² Harris, M. (1987) El desarrollo de la teoría antropológica. Una historia de las teorías de la cultura, Madrid, p. 23. El hecho de que el relato mosaico de la creación es en cierta manera compatible con cierta forma de evolucionismo es admitido por el propio Haeckel: "En esta hipótesis mosaica de la creación se nos presenta con una claridad y una sencillez sorprendentes dos de las más importantes proposiciones fundamentales de la teoría evolutiva, a saber: la idea de división del trabajo o de diferenciación, y la idea de desarrollo progresivo." Haeckel, E. (1878)b., "Justificación de la teoría de la descendencia. Historia de la creación según Linneo", Revista Europea, 229, 43-51; p.48.

⁸³ Lopez Montenegro (1902), p. 210. Soledad Gustavo, por su parte, le da a esto un matiz claramente antirreligioso: "...de estudiosa Sagrada he llegado a estudiosa natural". Gustavo, S. (1889)a., "La mujer. A mi joven amiga María Montseny", El

En resumen, la idea de evolución cósmica como evolución progresiva, inserta en no pocas ocasiones un proceso cíclico universal, se imbrica, la mayor parte de las veces, con una matriz materialista. Pero existen excepciones que no pueden ser soslayadas. Es el caso de Ricardo Mella, que sin duda recibió una fuerte influencia de Spencer, pero que en los primeros años del XX, mostraba ser extremadamente sensible a los nuevos vientos intelectuales traídos por la crisis finisecular. Rasgos típicos de esta, como la desconfianza ante la Razón, son asumidos por Mella⁸⁴. El propio mito de la Ciencia es puesto en cuestión:

"Por ahora que sepamos, esa señora encopetada que se llama ciencia no ha dado debida satisfacción a la multitud de interrogaciones formuladas por la mente humana"⁸⁵

Sin embargo, no se trata de una desconfianza genérica, sino que se amplía a toda la raíz materialista y positivista del anarquismo español. De hecho se llega a rechazar la perspectiva materialista como mera abstracción:

"La misma materia fuera de los fenómenos que nos revela que algo actúa, es una mera abstracción. Fuerza, substancia ¿no están en el mismo caso?."⁸⁶

Productor, 151, 1-2; p. 2.

⁸⁴ Especialmente significativo es este comentario sobre su obra: "Su desconfianza de la razón, tan nueva en las teorías libertarias, demasiado ahítas de fríos razonamientos sin vitalidad ni consistencia, encierra el aspecto más henchido de substancia de toda su obra". Comentario citado en Mella (1926), p. 9.

⁸⁵ Mella, R. (1905),a. "Por la anarquía", Natura, 45, 325-327; p. 325.

⁸⁶ Mella, (1905)a., p. 325.

Las leyes naturales son concebidas por el Mella de estos años como una agrupación de series y regularidades concebidas por el entendimiento. Se abre de manera clara la escisión entre noumeno y fenómeno. El sujeto pasa a ser un ente activo en el proceso de conocimiento:

"Cuerdo y prudente es siempre tener en cuenta que nada podemos afirmar de las cosas en sí mismas. Son sus apariencias lo único que conocemos... Por algo somos nosotros mismos un factor en el modo de forjarlas"⁸⁷

Se llega en última instancia, a poner en cuestión la reducción a un mismo patrón evolutivo de los procesos en el mundo orgánico y humano:

"El positivismo moderno es un buen ejemplo de cómo se cae fácilmente en el dogmatismo, aun cuando se trata de sistematizaciones científicas. Hase verificado que el desenvolvimiento biológico supone ciertos modos de evolución y apenas verificada esta conquista de la ciencia se ha intentado a porfía generalizar la evolución..."⁸⁸

Hay que decir que la crítica a esta forma de reduccionismo no era un rasgo compartida en el anarquismo español. Por el contrario, la persistencia de una visión mecanicista del universo -en abierta contradicción con los

⁸⁷ Mella (1905)a., p. 325. Es interesante que esta reacción contra las formas exageradas del llamado positivismo ontológico, se podían apoyar perfectamente en el propio Spencer para quien según Gaupp, todo "conocimiento es relativo, es decir, condicionado por la naturaleza del sujeto que conoce" (Gaupp (1930), p. 118.). Sin embargo, en nuestra opinión, el alcance del afán revisionista de Mella incluía un escepticismo muy grande con respecto al poder de la Razón y de la Ciencia muy ajeno al estilo de pensamiento de Spencer.

⁸⁸ Mella, R. (1904)a., "El socialismo anarquista", Natura, 17, 260-263; p.262.

descubrimientos de la Ciencia de principios del XX- es un hecho bastante llamativo⁸⁹. La creencia en la evolución como evolución progresiva, de naturaleza fundamentalmente "material", y no pocas veces, inscrita dentro de un ciclo universal, está bastante consolidada entre la mayoría de los libertarios españoles que tuvieron alguna relevancia intelectual en el período. Aquí nos hemos limitado a trazar un esbozo de las conceptos de evolución cósmica que proporcionan un "material" utilizado de la más diverso manera por los anarquistas españoles. También hemos identificado lo que creemos son las fuentes más autorizadas desde el punto de vista de los libertarios españoles: Büchner⁹⁰,

⁸⁹ Un ejemplo indicativo de esto, es la presencia de varios volúmenes de Ernst Haeckel, entre los libros recomendados por La Revista Blanca en 1924 (dato tomado de Mainer, J.C. (1977) "Notas sobre la lectura obrera en España 1890-1930" en Balcells (comp), Teoría y práctica del movimiento obrero en España (1900-1936), Valencia, 227-230). Sin embargo, esto no quiere decir que el desasosiego intelectual propio de la crisis finisecular no estuviera presente en las obras de importantes miembros del movimiento libertario. Tal es el caso de Elisée Reclus. En su obra se empieza a hacer bien perceptible la quiebra de la fe en el progreso y en los poderes del conocimiento: "Sabía de antemano que ninguna investigación me haría descubrir esa ley de un progreso humano quimérico, cuyo espejismo se agita sin cesar en nuestro horizonte, y que huye de nosotros y se disipa para reaparecer modificado después. Aparecidos como un punto en el infinito del espacio, no conociendo nada de nuestros orígenes ni de nuestros destinos, hasta ignorando si pertenecemos a una especie animal única o si han nacido varias humanidades para extinguirse y resurgir aún, en vano formularíamos reglas de evolución removiendo la niebla incoercible con la esperanza de darle una forma precisa y definitiva" Reclus, E. (1932), El hombre y la tierra, Barcelona, pp. I y II. (Primera edición en 1906-1909 en publicaciones de la Escuela Moderna, traducción de Anselmo Lorenzo).

⁹⁰ Los sueltos y artículos de Büchner son bastante numerosos en las publicaciones anarquistas. Además se incluyen en la Biblioteca del Productor sus libros Fuerza y materia y Luz y vida. Vid Álvarez Junco (1991), pp. 39-42. La influencia de Büchner fue bastante temprana. Es significativo señalar al respecto que el médico Gaspar Sentiñón -internacionalista de primera hora- tradujo Ciencia y Naturaleza. Ensayos de filosofía.

Haeckel⁹¹, con matices Spencer⁹², y probablemente, como uno de

y de ciencia natural de Büchner, aunque su fecha de publicación es posterior (1873) a su retirada de la actividad pública. Vid: la nota 21 de Alvarez Junco a El proletariado militante (Lorenzo (1975), p. 446); Termes, J. (1972), Anarquismo y sindicalismo en España. La primera Internacional (1864-1881), Barcelona, p. 126, nota 10.; Morato, J.J. (1972), Líderes del movimiento obrero español 1868-1921, Madrid, p. 24, nota 6.)

⁹¹ Los sueltos y artículos de Haeckel aparecieron con frecuencia en la prensa libertaria. En la Biblioteca de la Revista Blanca y en la de El Productor se anuncia la publicación de sus libros Historia de la creación de los seres según las leyes naturales y Los enigmas del universo. Vid. Alvarez Junco (1991), pp. 39-42. Es importante destacar que en el círculo colaborador de Ferrer Guardia, Haeckel gozó de gran predicamento, y se solía destacar su visión monística del universo. Las referencias a Haeckel en las publicaciones promovidas por Ferrer Guardia son numerosas (crónicas en 1902 de Tárrida en La Huelga General -números 9 y 10-, fragmentos de Haeckel en el Boletín de la Escuela Moderna en 1902 -nº 1-, 1903 -nos. 4 y 7- y 1904 -nº 5-). Haeckel no sólo influyó intelectualmente en Ferrer, sino que llegaron a colaborar personalmente en proyectos como la Liga para la Educación Racional de la Infancia (Vid. Cambra i Bassols (1981), pp. 56, 60 y 71-76.; Orts Ramos, A. y Caravaca, F. (1932), Francisco Ferrer Guardia, apóstol de la razón, Barcelona). En Anselmo Lorenzo, que fue traductor de la Escuela Moderna, también encontramos citado a Haeckel en su libro de 1905 El banquete de la vida (Lorenzo (1905)a., p.24). En El Pueblo (1909) Lorenzo hace varias referencias al establecimiento del "monismo social" en concordancia con el monismo de la Naturaleza. Las exageraciones de esta perspectiva serán criticadas -lo cual nos hace sospechar la posible influencia de Mella sobre Josep Prat- en la revista Natura, sensible, al parecer, al afán "revisionista" del cambio de siglo: "Aún opinando que se pueden reducir todos los fenómenos del universo a un solo motivo y que es necesaria a la razón la hipótesis monista, todo esfuerzo dirigido en este sentido trasciende, por ahora, a teología". Redacción (1904)b., "Letras de todas partes", Natura, 20,320; p. 320).

⁹² Hemos visto como el Ricardo Mella del Segundo Certamen Socialista (1889) admite explícitamente la influencia de Spencer. Mella trata de hacer compatibles las dos grandes influencias de su período formativo, Proudhon y Spencer: "...los filósofos evolucionistas llegan a las mismas conclusiones que Proudhon, pues mientras aquellos procuran demostrar que en la sociedad todo se reduce a la idea de movimiento de la misma manera que en la naturaleza, éste prueba que el principio de progreso humano, no es otra cosa que sino esa misma idea de movimiento, que para realizarse necesita de la libertad general, y rechaza por tanto, toda coacción política, religiosa, social y económica." Mella (1890)a., p.66. Esta impronta spenceriana es visible también en el amigo y discípulo de Mella, José Prat, sobre todo, en los

sus vehículos e intérprete imprescindible del saber científico, Pedro Kropotkin. Cosa distinta es dar cuenta del proceso intelectual efectivo que hace posible la consolidación de esa influencia y que aquí dejamos como problema abierto.

1.3. Evolución y Revolución: la formulación legítima de las creencias y los mitos políticos.

La doble concepción de la Naturaleza como modelo moral y como ente personal dotado de propósito, es decir, una Naturaleza en la que se puede "reconocer" al hombre un origen no fortuito, un lugar propicio para su existencia, y un fondo metaético en el que fundar sus acciones no se deriva ni mucho menos de la base "científico-materialista" a la que hemos aludido. Tampoco sucede a la inversa. Sin embargo, en ocasiones, una supuesta identidad entre ambas trata de ser preservada aunque de manera precaria. Así, la evolución cósmica adquiere de manera insospechada un carácter marcadamente ético. Esta, implícita o explícitamente, aparece en estos casos como la manifestación "temporal" de una naturaleza como poder actuante. De esta manera, no resultará extraño que se le atribuyan a las leyes vigentes en el cosmos no sólo una cualidad progresiva, componente axiológica ya presente

primeros años del siglo XX, época en que fue director de Natura. Es reconocible en el vocabulario utilizado, especialmente, en la polémica sostenida con el anarquista individualista y stirneriano Comas Costa. (Vid. Redacción (1905)a., "Autonomía y solidaridad", Natura, 38, 209-213; p.213.)

en Haeckel o Spencer, sino un carácter "justo" y "armónico" cualidades idénticas a las supuestas a la Naturaleza:

"En el mundo existe una ley perfectamente harmónica y perfectamente justa: la ley de evolución"⁹³.

Por otra parte, la superación del divorcio Hombre-Naturaleza, es decir la restauración perfeccionada del "estado de naturaleza", posibilitada por la Ciencia y la Revolución adquiere la forma "científica" de una reintegración al proceso evolutivo. En el caso del Hombre y la Sociedad, en tanto que seres vivos, a la Evolución Orgánica:

"Emancipado el hombre de la tiranía económica y política, el progreso será una consecuencia exacta de la evolución orgánica"⁹⁴.

Esta propuesta de "reintegrarse" a la evolución orgánica, de volver a regirse por sus "leyes" no es exclusiva de los anarquistas. Es bien significativo en este sentido, cómo Anselmo Lorenzo se apoya en la figura de Santiago Ramón y Cajal. La cita

⁹³ Montseny, (1896), p. 143. De la armonía y la justicia de que preside la ley de evolución la Naturaleza, deriva Montseny la idea de que también han de ser armónicas y justas las relaciones entre los hombres: "La evolución, que lo mismo se manifiesta en el hombre que en el mundo (...) no retrocede ante las miserias y los actos de los tiranos. Y no retrocede, porque lo que es grande tiene que realizar cosas grandes (...) ¿Y en medio de tanta magnitud ha de existir tanta estrechez? ¿Y en medio de tanta grandeza ha de vivir mísero el hombre? No; lo que tiene origen grande, grande ha de tener el fin; no; que una armonía equitativa preside el movimiento de los mundos y una equitativa armonía ha de presidir el trabajo de los hombres." Montseny, J. (1892)a., "Qué es el progreso y porqué existe", El Corsario, 99, 3; p.3.

⁹⁴ Montseny, (1896), p. 143.

es interesante, tanto para ver hasta que punto se instrumentalizan los argumentos de autoridad de los científicos, como para ofrecer una muestra contundente de cómo el evolucionismo podía dar lugar a las mas variopintas especulaciones en el terreno sociopolítico:

"Una eminencia científica española, el doctor Ramón y Cajal, ha escrito: 'he aquí la hermosa divisa de la sociedad del porvenir. Urge, pues, reintegrar al hombre en las leyes de la evolución (...) continuar, en fin, la historia biológica de la raza humana estancada por el egoísmo y la injusticia de tres mil años de civilización'. Conste: esa misma es mi afirmación en nombre de la Confederación Nacional del Trabajo"⁹⁵

En el caso de los anarquistas españoles no se trata solamente de adoptar un "vocabulario de situación" socialmente reconocible e intelectualmente legitimado, sino de algo más. Como vemos se opera una transferencia de sentido de doble dirección cuando se trata de preservar - a través de un verdadero forzamiento- la identidad entre visiones de la Naturaleza fundamentalmente discrepantes. En primer lugar, al convertirse en un proceso "justo y armónico", la Evolución⁹⁶ abandona ese

⁹⁵ Lorenzo, A. (1928), El derecho a la evolución. Conferencia sociológica, Buenos Aires, p. 29. El texto citado de Cajal es un fragmento de su prólogo al folleto *Evolución super-orgánica* del médico próximo a sectores socialistas y anarquistas Enrique LLuría. Se publica también en las páginas de *La Revista Blanca* (vid. Ramón y Cajal, S. (1905), "Prólogo a Evolución super-orgánica", La Revista Blanca, 164, 619-623; p.619).

⁹⁶ En algunas ocasiones, no sólo la evolución es vista como un proceso armónico y justo, sino como eminentemente "anárquico". Así, se realiza otra transferencia de sentido bastante conveniente desde el punto de vista retórico. Si la anarquía es la norma de lo orgánico y lo inorgánico, la sociedad presente, que escapa a estas "leyes anárquicas", aparece como artificial y extraña, es decir, antinatural, mientras que el proyecto de sociedad futura propuesto por los libertarios está fundado en

aire impersonal e indiferente a la suerte de los hombres, conveniente cuando se la contrapone con la idea de un creador personal, y contraproducente cuando se espera de ella la realización de un "fin" eminentemente moral. En segundo lugar, la "evolución progresiva", en tanto que dirigida por leyes inmutables e "inevitables", ofrece una garantía indudable al cumplimiento de las expectativas revolucionarias que pasan así a formar parte del "designio natural".

En cuanto a las expectativas de transformación social, la imagen de la Evolución como un proceso de continuo cambio proporcionaba, en principio, un sólido asidero. Si la materia orgánica e inorgánica cambian, si lo hacen los animales y plantas, y también lo hacen los propios seres humanos⁹⁷, ¿no es

Natura en el sentido más literal. Esta identificación entre acriacia y leyes naturales la encontramos, por ejemplo, en Pere Esteve para quien la Anarquía es "norma del mundo inorgánico y del orgánico. La evolución y perfectibilidad de las especies, así vegetales como animales, siguiéndola se realiza. Las mezclas y combinaciones se realizan por afinidad, no por imposición. No se violenta jamás a Natura." Esteve, P. (1900), A los anarquistas de España y Cuba. Memoria de la Conferencia Anarquista Internacional, Paterson, N.J. p.35. (sobre esta conferencia y la actividad de Esteve: Abelló i Güell, pp. 94 a 98; Casanovas, J. (1992), "Pere Esteve (1865-1925): un anarquista català a cavall de dos mons y de dues generacions", L'avenç, 162, 18-23.)

Una versión de la cuestión parecida era suscrita en 1886 por Teobaldo Nieva: "La admirable y ordenada regularidad de la naturaleza (...), prueban (...), la anarquía del movimiento de la materia." Nieva (1886), p. 171. Anselmo Lorenzo nos da muestra de cómo este tipo de recurso retórico se preserva en el paso de un vocabulario mecanicista a otra más vitalista: "Vida es el conjunto de lo existente, sin más finalidad que perpetuarse evolucionando y transformándose constantemente. Anarquía sintetiza la vida abandonada a su natural impulso". Lorenzo, A. (1907)a., "Anarquía y anarquismo", Tierra y Libertad, 35, 1; p.1.

⁹⁷ "Así la materia orgánica como la inorgánica, por la ley que toda existencia lleva consigo, realizan evoluciones sin cuento y transformaciones infinitas. Por causas que el todo

lógico pensar que las sociedades no obedezcan a las misma "ley natural"?⁹⁸. Las actuales instituciones no son eternas:

"Pretender crear instituciones eternas es demostrar un completo desconocimiento no ya sólo de la historia humana, sino también de la sideral..."⁹⁹

El problema surge cuando se pasa del cambio, a la velocidad y a la forma en que se produce este cambio. Las palabras "evolución" y "evolucionismo" estaban adquiriendo, en el lenguaje político, tintes claramente reformistas. En España, el naufragio

anida, modifícase la vitalidad terráquea y se perfecciona el hombre (...) Y es que la vida y el organismo de todo ser viviente modifícase al compás de esta grandiosa e infinita evolución que operan las plantas y los animales porque la operan los mundos. Ni las facultades orgánicas del hombre han sido siempre iguales, ni las propiedades orgánicas de las plantas han sido siempre las mismas." Montseny (1892)a., p.3.

⁹⁸ "Troya, Damasco, Cartago, Alejandría, Atenas, Roma, París, Nueva York representan respectivamente distintas fases del progreso humano, como los gases, los líquidos y los sólidos los representan de nuestro planeta, y la osteogenia y miogenia de nuestro organismo. La Tierra llegó a su estadio actual pasando por un sinnúmero de fenómenos, revoluciones y metamorfosis; el hombre se forma de la misma manera; es, pues, lógico suponer que las mismas evoluciones han de sufrir las sociedades." Montseny (1893)a., p. 12. Y no sólo las sociedades. Si el cambio continuo es ley universal, la necesidad de una revolución personal se hace más patente: "La ley de evolución/por todas partes campea/el hombre no evoluciona/si nunca cambia de ideas." Blázquez de Pedro, J.M. (1901), Latidos, Salamanca, p.34.

⁹⁹ Montseny (1893)a., p. 17. El evolucionismo, en este sentido, no era tanto una "novedad" como una "confirmación científica" de una creencia preexistente: la de la existencia de un progreso inevitable (vid. Alvarez Junco (1991), p.107). Creencia transmitida, en otros, por Proudhon, de cuya influencia en el anarquismo español no cabe dudar: "El Progreso es la afirmación del movimiento universal y por consecuencia la negación de toda forma y de toda fórmula inmutables (...) de todo orden permanente, sin exceptuar ni aún el del universo;..." Proudhon, P.J. (1868), Filosofía del progreso, Madrid, p.24. (hemos utilizado la traducción de Pi i Margall).

del Sexenio, llevó a los sectores democráticos a un replanteamiento general tanto de su estrategia y actitudes políticas, como a una crisis de las posiciones metafísicas idealistas. La introducción de las doctrinas positivistas en esos sectores es concomitante con el abandono de toda actitud idealista y utopista. Se sustituye el influjo del jacobinismo francés por el del "modelo político" anglosajón. Republicanos¹⁰⁰ como Castelar piensan que la mejor forma de restaurar la República es la de dar la sensación de que ésta será conservadora. Aparece, en fin, un nuevo "vocabulario de situación" en que se asocian a la evolución los términos orden, realismo, pragmatismo y pacto¹⁰¹.

¹⁰⁰ Es cierto que en esta y en otras cuestiones existían diferencias entre anarquistas y republicanos. En opinión de Alvarez Junco, las discrepancias con el republicanismo y con la izquierda liberal en general, se centraron en la pretensión anarquista de abolir el Estado, su exigencia de colectivizar los medios de producción (atacando así la propiedad privada) y en las claras divergencias tácticas debidas al antipoliticismo. Alvarez Junco, J. (1988), "El anarquismo en la España contemporánea", en VV.AA., El movimiento obrero en la Historia de Cádiz, Cádiz, 41-51, p.44. Sin embargo, la dependencia ideológica de los anarquistas españoles con respecto al republicanismo - materializada en la común aceptación de un armonismo de raíz ilustrada- no puede ser soslayada. Esto es especialmente cierto en el caso del republicanismo federal y, en especial, con respecto a la figura de Pi i Margall, responsable en gran medida de la introducción de la obra de Proudhon en España. Antonio Elorza ha señalado que cambiando "la pieza de la participación política, la cosmovisión republicana encontraba un total acomodo en el anarquismo español." Elorza, A. (1995), "Utopía y revolución en el movimiento anarquista español", en Hofmann, B., Joan i Tous, P. y Tietz, M. (eds.), El anarquismo español y sus tradiciones culturales, 79-108, p.84.

¹⁰¹ Nuñez, D. (1975), La mentalidad positiva en España: desarrollo y crisis, Madrid, pp. 26-34. El caso del P.S.O.E. nos parece, al respecto, más complejo. Eusebio Fernández señala como los socialistas de la Segunda Internacional harán compatibles "la creencia en la inevitabilidad del socialismo y la concepción determinista y mecanicista de la historia con una praxis política reformista y democrática." (Fernández, E. (1981), Marxismo y positivismo en el socialismo español, Madrid, p.298.). Estudiar

El éxito de esta asociación se deriva, en parte, de la aparente congruencia analógica con las propias fuentes, es decir, el concepto de evolución que manejaban Darwin por un lado y Spencer por el otro. La reinterpretación darwinista de la frase atribuida a Linneo *Natura non facit saltum*, es uno de las posibles fuentes. Según Darwin - probablemente influido en esto por el geólogo Charles Lyell- la evolución biológica es un proceso gradual, es decir, que se produce por la acumulación de pequeñas variaciones individuales favorables en la lucha por la vida. Las especies no se transforman a saltos, sino que "las especies evolucionan como poblaciones que se transforman, debido al éxito reproductivo diferencial de individuos concretos a lo largo de generaciones." Sin embargo, este gradualismo "no dice nada sobre la velocidad concreta a la que el cambio puede ocurrir"¹⁰² Pero es, en nuestra opinión, la analogía entre

las causas de porqué el socialismo español hizo suya esta praxis reformista, no es el objeto de esta tesis doctoral. Pero no debemos dejar de mencionar que los evolucionismos podían ser interpretados como una llamada a una práctica política que evitara aquellos "forzamientos" que no estuvieran en consonancia con el funcionamiento "evolutivo" y "natural" de las cosas. Un funcionamiento "natural" de las cosas, que ineluctablemente culminará en la Revolución. Lo que si parece cierto es que se estableció cierta contradicción entre la práctica reformista y una retórica netamente revolucionaria. Vid. al respecto: Heywood, P. (1993), El marxismo y el fracaso del socialismo organizado en España, 1879-1936, Santander, pp. 21-63; Tuñón de Lara, M. (1977), "Sobre la historia del pensamiento socialista entre 1900 y 1931" en Balcells. A. (ed.), Teoría y práctica del movimiento obrero en España (1900-1936), Valencia, p.20.

¹⁰² Mayr, E. (1992)a., Una larga controversia: Darwin y el darwinismo, Barcelona pp. 59-60. En cualquier caso, no hay acuerdo sobre la interpretación de lo que quería decir Darwin cuando hizo suya la divisa <<*Natura non facit saltum*>>. Stephen Jay Gould, si conecta gradualismo con velocidad lenta en la evolución: "Como discípulo de Charles Lyell, el apóstol del gradualismo en la geología, Darwin retrataba la evolución como un proceso ordenado y majestuoso, que opera a una velocidad tan

evolución y desarrollo del organismo individual la que permite realmente sacar consecuencias políticas inmediatas. De hecho, Herbert Spencer al afirmar que "...la doctrina de la evolución, en sus aplicaciones a la sociedad, está destinada a producir en la acción común sobre el pensamiento un efecto moderador", esta utilizando esta analogía en este sentido. No se debe intentar acelerar el cambio social porque "el desenvolvimiento de un organismo según su tipo especial sigue un curso aproximadamente uniforme". Nos debemos limitar pues a "...hacer mantener las condiciones necesarias a su desenvolvimiento."¹⁰³

Ciertamente los anarquistas no podían aceptar la

lenta que ninguna persona podía tener esperanza de observar su efecto en el transcurso de una vida" Gould, S.J. (1994)a., El pulgar del panda, Barcelona, p. 153. Evelleen Richards, abundando en esa misma línea, piensa que la insistencia darwiniana en explicar los grandes cambios de estructura a través de la acumulación gradual de pequeñas variaciones constituía, en realidad, un explícito rechazo de los cambios radicales tanto en política como en biología. Richards, E, (1994), "A Political Anatomy of Monsters, Hopeful and Otherwise", Isis, 85, 376-411; p.410. Patrick Tort, por su parte, postula una reinterpretación radical del <<*Natura non facit saltum*>> en el esquema darwiniano: "La teoría darwiniana no es un continuismo porque ella piensa la evolución a través del juego acumulado de las <<pequeñas variaciones>>. La teoría darwiniana es un continuismo porque es la teoría de la *descendencia*. A este respecto, la teoría de De Vries de las mutaciones bruscas gobernando un proceso de evolución saltacional es igualmente un continuismo,...). El *continuum* genealógico y derivacional está allí, y ninguna mutación, necesariamente parcial, podría abolirlo,..." Tort, P. (1992), "L'effet réversif de l'évolution", en Tort (ed), Darwinisme et société, París, 13-46; p.24.

¹⁰³ Spencer, H. (1883), El Universo social Vol. I., pp. 411 y 412. Vid. también Spencer, H. (s.f), El individuo contra el Estado, Valencia, pp. 152-153.

incompatibilidad de evolución y revolución¹⁰⁴. Ya en 1886¹⁰⁵ Anselmo Lorenzo, conectaba el uso que estaban haciendo los republicanos del concepto de evolución con el quietismo antirrevolucionario:

"Quieren los republicanos que, aceptando la ley de la evolución tal como sus sabios la definen, esperen pacientemente los trabajadores a que se decrete el momento

¹⁰⁴ El anarquista internacional que más se ocupó sobre la cuestión, fue, sin duda Elisée Réclus. Ya en 1880 publica un artículo titulado <<Evolution et Revolution>> en *Le Révolté* (Ginebra) (Vid. Vicente Mosquete, M.T. (1983), Eliseo Reclus. La geografía de un anarquista, Barcelona, p. 264.) Su folleto Evolución y revolución apareció traducido al español en 1887.

¹⁰⁵ Anteriormente, en los primeros años de la F.R.E. anteriores a los brotes insurreccionalistas de 1873, ya se había establecido una significativa distinción entre evolución y revolución. Curiosamente los internacionalistas se definen como <<evolucionistas>> y no como <<revolucionarios>>. Conviene aclarar esta afirmación. El contexto político es completamente diferente al de los años ochenta, y por tanto, las connotaciones que adquieren las palabras son muy distintas. Los internacionalistas estaban empezando a establecer distancias entre ellos y los republicanos. El apoliticismo se convertía en una nueva seña de identidad del movimiento obrero. La revolución -entendida en este momento como <<revolución política>>- ya no es un modelo pertinente para los trabajadores: "Esta gran renovación social, ¿seguirá para realizarse el ejemplo de las revoluciones políticas (...), apoderándose del Estado y de los poderes constituidos por medio de una revolución y decretada desde el poder en un solo día la reforma de las costumbres y las instituciones? No; no es revolucionariamente y en una hora como puede llevarse a cabo una transformación tan grande (...) debe efectuarse evolucionariamente..." Se define, en contraposición a esto, una estrategia claramente reformista: "La sociedad es un organismo, y los organismos se transforman, no se revolucionan; es pues necesario preparar la transformación; y esto es precisamente lo que *La Internacional* trata de hacer. Toda la cuestión consiste en levantar y mejorar cada vez más las condiciones de trabajo y en disminuir los privilegios del capital, debilitándolo, bloqueándolo, haciéndole cada día más dependiente y precario..." Comisión de propaganda del núcleo organizador de la Internacional en Lisboa (1872), Lo que es la Internacional, Madrid, pp. 21 y 26-27. En todo caso, esta actitud reformista y legalista, "acabó no prevaleciendo en el obrerismo bakuninista español." Alvarez Junco (1991), p.455.

oportuno de que los desheredados dejen de serlo..."¹⁰⁶

¿Cómo hacer compatibles Evolución y Revolución?. El argumento preferido es el de negar la discontinuidad entre la primera y la última. La Revolución es a la vez una manifestación y un "momento" de la evolución. Así lo afirma Ricardo Mella en 1891:

"Dividense generalmente los partidarios de las ideas progresistas en evolucionistas y revolucionarios, y entiendo yo que tal división es absurda de todo en todo porque ni se conforma con los hechos, ni se justifica ni se explica por la lógica(...) si la revolución es un cambio o modificación, ¿no es evidentemente un momento necesario del desenvolvimiento evolutivo, no es sin duda un instante preciso de la evolución que se verifica?"¹⁰⁷

¹⁰⁶ Lorenzo, A. (1886)a., Acracia o República, Sabadell, p.27. La denuncia de determinados usos políticos es relativamente frecuente. Josep Prat señala cómo la utilización del concepto de evolución gradual es una táctica dilatoria de las clases dominantes para ganar tiempo: "Yo bien me figuro el por qué nos quieren hacer tragar el bienestar general por la acción lenta de la evolución. Este es el compás de espera para los hambrientos y el tiempo necesario para que las clases imperantes se afiancen sólidamente en el poder..." Prat, J. (1892)b., "La Revolución. II", La Anarquía, 120, 1; p.1. Montseny y Soledad Gustavo denuncian la contradicción entre unos "evolucionistas" que se declaran partidarios de la acción del Estado, y un Estado que por su propia naturaleza es conservador de lo existente: "Los evolucionistas, políticamente hablando, son partidarios del Estado y lo son sin comprender que aquél es una institución de fuerza que imposibilita la evolución (...) El Estado en si es conservador (...) La evolución intelectual y sus consecuencias, que es una manifestación de la evolución cósmica, en ningún Estado será práctica porque aquella siempre tiende a reformar lo que existe y el Estado tiende a sostenerlo y perpetuarlo..." Montseny, J. Gustavo, S. (1891), Las preocupaciones de los despreocupados, Barcelona, p.39.

¹⁰⁷ Mella, R. (1934), Ensayos y conferencias, Gijón, p.83. ("Evolución y Revolución" es el título de una conferencia leída en el Círculo Federal de Vigo en 1891 y publicada en Sabadell en 1892) La revolución es pues, una manifestación de la evolución: "Las revoluciones son, por otra parte, tan necesarias en la Naturaleza como en la sociedad. En medio de la llanura surge una montaña (...) Y estas revoluciones naturales ¿quién negará que

Existe esta continuidad porque el "momento" revolucionario tiene como causa el propio desarrollo evolutivo¹⁰⁸. La Revolución, es además necesaria, en tanto que remueve los obstáculos que impiden el desarrollo "normal" posterior de la Evolución. Así se afirma en La Solidaridad en 1889:

"Es pues, necesario cambiar las condiciones de viabilidad de la evolución, modificar el medio ambiente, para que aquella se desenvuelva fuera de toda clase de obstáculos que no sean los naturales ¿Y como modificar estas condiciones? Por la revolución y sólo por la revolución (...) Si, pues, la evolución es una ley biológica de la sociedad, la revolución es el elemento decisivo para que esta ley se cumpla."¹⁰⁹

son manifestaciones propias de la evolución de la materia y de la fuerza." Mella (1934), p. 89. En esto coincide con la perspectiva reclusiana para quien las revoluciones no son sino "...manifestaciones de la gran evolución..." Reclus, E. (1978), Evolución y revolución, Madrid, p.11.

¹⁰⁸ "Esta misma palabra evolución, que tan sabiamente ellos nos predicán (...), ¿qué es sino el génesis de la revolución? ¿Existe acaso alguna revolución que no vaya precedida de evolución, su causa generatriz? No;..." Prat, J. (1892)b., p.1.

¹⁰⁹ Redacción (1889)a., "Evolución y revolución.", La Solidaridad, 10, 1; p.1. Es decir, la Revolución se convierte en el "complemento" necesario de la Evolución. Teobaldo Nieva expresa esa complementariedad en un lenguaje significativamente sexualizado. Para él, la Revolución es "...el instinto, el esfuerzo varonil que late en todos los seres y toda la materia..." Un instinto varonil que "...así como en el Cosmos produce los cataclismos siderales (...) en la sociedad crea (...) convulsiones terroríficas, no menos saludables y necesarias." Por otra lado, la Evolución es "...el instinto femenino (...) que aprovecha todas esas conquistas [nota del autor: se refiere a las conquistas revolucionarias] y las va resolviendo (...) lentamente, en fin de que sus beneficios sean conocidos y aceptados..." Nieva (1886), p.6. A veces, el postular la Revolución como complemento, como condición de viabilidad de la Evolución, sirve para justificar el recurso a la fuerza. Así en El Productor se afirma que "...el progreso no se efectúa sino por esos cataclismos llamados revoluciones, verdaderos complementos o resúmenes de las evoluciones de la humanidad, que sin el auxilio de la fuerza no llegarían jamás a positivos resultados..." Redacción (1892)a., "A <<La Emancipación Social>>

La Revolución "señala", además, el momento en que se la evolución se hace "consciente" (clara metáfora de la toma de conciencia revolucionaria)¹¹⁰. Sin embargo, queda una cuestión abierta: ¿cómo cohonestar la analogía crecimiento individual-evolución con cataclismo revolucionario?. En un artículo anónimo aparecido en Bandera roja (1888), se establece una curiosa analogía entre el "parto" y la Revolución. Las "...transformaciones del feto humano en el claustro materno" indican no sólo que el parto se "necesario", sino de que ese parto ha de ser "doloroso". Para que el embrión de pájaro culmine su desarrollo ha de romper la "cáscara". De igual manera la "...evolución social que se opera a nuestra vista, y cuya marcha podemos comprobar diariamente nos demuestra la destrucción del molde económico en que el hombre de hoy se desarrolla y la desaparición de la clase capitalista por medio de la Revolución Social."¹¹¹

II. Evolución y Revolución.", El Productor, 291, 1-2; pp. 1 y 2.

¹¹⁰ Ricardo Mella: "Sólo falta que la evolución recorra lo que le resta que hacer en la obra emprendida, sólo se necesita que aquella, haciéndose consciente, determine el momento supremo de la Revolución, y el colectivismo será un hecho." Mella, R. (1890)b., "El colectivismo. Sus fundamentos científicos", en Segundo Certamen Socialista, Barcelona, 309-336; p.323. Lopez Montenegro: "La revolución, como término de la evolución, supone el concierto inteligente de las colectividades que lo desean, para sustituir el presente estado por otro más justo, sin que, a éste último, se le crea límite del Progreso." López Montenegro (1902), p. 175.

¹¹¹ Redacción (1888)a., "Evolución y revolución", Bandera roja, 6, 1; p.1. El artículo aparece también en La Idea Libre: Redacción (1895)a., "Evolución, Revolución", La Idea Libre, 65,

A pesar de este serio obstáculo conceptual, los anarquistas se declaran también "evolucionistas". Pero no todas las versiones del proceso evolutivo son igualmente maleables a la hora de hacer coincidir las leyes de la naturaleza con las expectativas éticas y morales. Los anarquistas, como la mayoría de sus contemporáneos, fueron más evolucionistas que darwinistas. En primer lugar, el modelo de evolución que utilizan los anarquistas es fundamentalmente fisicalista: el proceso evolutivo está regido por leyes universales que permiten pensar en términos de evolución inevitable. Este es radicalmente opuesto al modelo darwiniano de naturaleza fundamentalmente probabilística¹¹². En segundo lugar, hemos constatado la influencia que tuvieron sobre los anarquistas españoles Spencer y Haeckel. Ambos, mantenían una visión del proceso evolutivo que difería en aspectos esenciales del planteamiento darwiniano.

Spencer y Haeckel, aunque con pretensiones y ambiciones diferentes, trataban de fundamentar sistemas filosóficos en torno o a partir del concepto respectivo de la Evolución. El alemán, aunque no llega a crear un sistema general de explicación del Universo,¹¹³ aborda cuestiones que exceden con mucho los

1-2; p. 2.

¹¹² "Los procesos evolutivos, por el contrario, implicaban un considerable componente de azar: eran probabilísticos y, por lo tanto, no permitían la predicción absoluta. Todos los fenómenos evolutivos pueden ser explicados sólo mediante la inferencia de hechos históricos pasados, una consideración que estaba ausente (en aquella época) en las ciencias físicas. Mayr (1992)a., p.62.

¹¹³ Di Gregorio (1992), p.244.

planteamientos iniciales de Darwin. Desde el punto de vista de la visión de los procesos naturales, Haeckel postuló la unidad de espíritu y la materia en el todo unificante de la Naturaleza y la continuidad total entre lo orgánico y lo inorgánico¹¹⁴, llegando a las puertas de una auténtica religión natural¹¹⁵. Desde el punto de vista de la relación entre las distintas ramas del conocimiento, le caracterizó el combate contra una visión filosóficamente agnóstica de la ciencia. Ciencia y filosofía han de complementarse¹¹⁶.

¹¹⁴ Para lo que, curiosamente, Haeckel se apoya en el propio Darwin, que raramente se pronunciaba al respecto. Para el naturalista alemán la "doctrina de Darwin" había "establecido sólidamente la idea de la unidad de la naturaleza orgánica e inorgánica." Haeckel (1878)a., p.9.

¹¹⁵ Di Gregorio afirma que en Haeckel confluyen tanto el evolucionismo, como una profunda religiosidad protestante: "Tanto de su padre Carl, como de su madre Charlotte Sethe, Haeckel hereda una religiosidad profunda, de inflexión pietista protestante, que no le abandona jamás: por tanto, el problema era el de conciliar esta religiosidad excluyente de un dios personal con las concepciones evolucionistas, a fin de llegar a una fe fundada sobre una religión <<natural>>, capaz de reemplazar a la antigua religión cristiana por el progreso evolutivo. Evidentemente, la nueva fe y la religión natural eran necesarios para rematar el sistema haeckeliano. El universo es, en su conjunto, una inmensa obra de arte, y la justa actitud del hombre deber consistir en comprender esta construcción artística, es decir, comprender la divinidad como causa interior de las cosas y, al mismo tiempo, como su manifestación exterior a través de sus maravillosos productos. La naturaleza es causa de si misma..." Di Gregorio (1992), p.249.

¹¹⁶ Así lo afirma el propio Haeckel: "No son, por lo tanto, la ciencia y la filosofía enemigos encarnizados (...) El filósofo que carece de la sólida base de la observación y del conocimiento empírico de los hechos, pronto llegará a perderse (...) Por otra parte, los naturalistas propiamente empíricos, que no se ocupan de agrupar filosóficamente sus observaciones, ni de llegar al conocimiento general de los hechos, contribuyen muy poco a los progresos de la ciencia;..." Haeckel, E. (1878)c., "Teoría evolutiva de Goethe y Oken.", Revista Europea, 231, 107-117; p. 109. Este tipo de planteamientos fueron bien pronto discutidos en España (véase, por ejemplo, Perojo, J. "Haeckel juzgado por Hartmann.", Revista Contemporánea, Tomo I, Volumen III, 358-369; p.363.). Hay que tener en cuenta que la visión filosóficamente

Herbert Spencer, por su parte, elabora un sistema sintético de filosofía, basado en lo que el llamó evolución. La evolución era un proceso de dimensiones cósmicas que tomaba como modelo el concepto de crecimiento embriológico de Von Baer: es decir, el desarrollo desde estructuras generales a otras más especializadas. Este "progreso" desde lo homogéneo e indefinido a lo heterogéneo y definido se producía tanto en los cuerpos estelares como en las sociedades.

Darwin se limita, lo que no es poco, a tratar de ofrecer una teoría del cambio orgánico. Teoría que estaba inserta con toda seguridad en una concepción del cosmos "mayor", pero que no se hace explícita de manera clara¹¹⁷. La prudencia le mantenía bastante alejado a Darwin de hacer manifestaciones públicas sobre cuestiones como las del Origen de la Vida o del Universo¹¹⁸. No

agnóstica era representada en Alemania por científicos del prestigio de Anton Dohrn o Du Bois-Reymond. Di Gregorio (1992), p. 244.

¹¹⁷ Curiosamente la "imagen" amoral que se puede extraer de la "limitada" teoría de Darwin no puede ser más opuesta a la metafísica progresista propuesta por el "darwinista" Herbert Spencer: "...donde Darwin ofrecía una teoría del cambio orgánico, Spencer ofrecía una metafísica basada en el cambio; donde el universo de Darwin estaba a merced del tiempo y del azar, Spencer tenía una clara y confortadora dirección; y sobre todo ello, donde Darwin detectaba solo el amoral proceso de reproducción, competición y selección, Spencer discernía en la naturaleza los fundamentos de la buena conducta..." Durant, J. (1985), "Darwinism and divinity: A century of debate" en Durant, J (ed.), Darwinism and divinity, 9-39, Oxford y Nueva York, p.21.

¹¹⁸ Si se puede concluir, en opinión de Howard E. Gruber, que Darwin, en lo que respecta a la naturaleza íntima de la vida y los procesos mentales mantenía una posición francamente materialista aunque no la hiciera pública por temor a las consecuencias que se pudieran derivar de ello (Gruber (1984), pp. 266 y 267.)

es extraño que la aparente certeza y fuerza explicativa "global" de los últimos, fuese mucho más sugerente a la hora de vertebrar una visión de la evolución cósmica que pueda aparecer congruente con las propias expectativas sociopolíticas o éticas.

Por otra parte, la idea de progreso o de evolución progresiva -extraordinariamente arraigada tanto en los anarquistas como en las sociedades occidentales del momento- no encontraba, por extraño que pueda parecer, un buen defensor en el propio Darwin. Esto, en primer, lugar se ve con claridad cuando se compara la imagen que tenían de la evolución orgánica Darwin por un lado, y Haeckel o Spencer por el otro. Aunque nominalmente se rechazaba, la idea de progreso unilineal -derivada en gran parte de la temporalización de la "scala naturae"- se aproxima bastante más a la imagen del proceso evolutivo que tenían Spencer o Haeckel. Sin embargo, resulta difícilmente compatibilizable, si no abiertamente contradictoria, con la explícita visión darwiniana de la evolución como un árbol ramificado, donde el reconocimiento o comparación entre estadios superiores e inferiores -"peores" y "mejores"- se convierte en una tarea estéril.¹¹⁹ Hay que señalar, además, el gran papel que

¹¹⁹ Sobre Haeckel, Robert A. Boakes afirma que su entendimiento de la evolución era eminentemente lineal y progresivo. Al referirse a uno de los árboles evolutivos creados por Haeckel dice que: "...ilustra gráficamente su entendimiento lineal y 'progresivo' de la evolución; Darwin nunca dibujó un árbol semejante". Boakes, R. A. (1989), p. 112. El mismo autor al comparar Spencer con Darwin nos ofrece una pista de la estrecha relación subyacente entre lamarckismo, scala naturae, spencerismo e idea de Progreso: "También en otro aspecto era Spencer lamarckiano (...) en un sentido que Darwin siempre rechazó. Para Spencer, la evolución era unidimensional; aunque nunca empleara la expresión, la scala naturae, ahora la escala del progreso, subyacía a todo su planteamiento. 'Evolución'

Darwin se ve obligado a asignar al azar en el núcleo de su teoría (algo a lo que luego nos referiremos). El azar actúa, de hecho, como un poderoso disolvente contra toda noción de progreso que sea significativa para los humanos.¹²⁰

significaba 'progreso' y 'más evolucionado' significaba 'más complicado' y 'mejor'. Boakes, R.A. (1989), p. 34. Bowler, por el contrario, afirma que Spencer admitía, en principio el carácter divergente de la evolución biológica y social (Bowler, (1992)a., p. 134.). En nuestra opinión esa admisión es más nominal que otra cosa, porque dicha representación gráfica de la evolución no le llevo a elaborar un sistema "sociobiológico" congruente con ella.

¹²⁰ El especialista en la teoría darwiniana Michael Ruse es claro sobre este asunto: "el Progreso afirma que las cosas van mejor -ciertamente mejor moralmente y quizás mejor también en otros sentidos-. ¿Cómo se puede tener posibilidad de sacar valores de algo que afirma que los cimientos de la naturaleza son variaciones ciegas y azarosas?" Ruse, M. (1986), Taking Darwin seriously, Oxford, p.93. De hecho, Darwin llega a expresar su incomodidad personal sobre el rol que debía dar al azar, en una carta a Asa Gray sobre las implicaciones religiosas de su teoría: "Me inclino a considerar todas las cosas como resultado de leyes deliberadas en las que se deja que los detalles, buenos y malos, los determine lo que podríamos llamar el azar. Y no es que esta explicación me satisfaga en absoluto...". Darwin, Ch. (1977), Autobiografía y cartas escogidas, Madrid, p. 351.

2. El origen y el lugar del hombre.

Sin ningún lugar a dudas, si hay alguna idea que se haya identificado popularmente con el darwinismo, esta es la del origen simiesco del hombre. No es casualidad que en España, como afirma T.H. Glick, no tuviera lugar una polémica generalizada sobre el evolucionismo darwinista hasta la traducción francesa del Origen del hombre¹²¹. Ciertamente, si la afirmación de las especies ya asestaba un duro golpe a la interpretación literal del Génesis, no es menos cierto, que la afirmación del origen animal del hombre suponía un paso aún más importante en esta línea. Las potencialidades antirreligiosas de este avance del evolucionismo no pasaron inadvertidas para los anarquistas. Sin embargo, se podían dar, como afirma Alvarez Junco, en efectos colaterales no deseados. El rebajamiento de la dignidad del hombre hasta los "niveles inferiores de la materia" podía ser extraordinariamente incómoda para una ideología "basada en la esencia <<Hombre>> y en una <<Naturaleza>> concebida como un orden eterno y cargado de valores morales". En cualquier caso, lo que "primó fue el triunfo frente a la interpretación religiosa" que trató "siempre de situar los problemas y el destino de la ambigua criatura humana fuera del marco de la

¹²¹ Según Glick, el evolucionismo darwinista se había discutido entre 1868 y 1871, pero la polémica no alcanza dimensiones significativas hasta la aparición de la traducción francesa del Origen del hombre. Significativamente, la primera traducción española de esta obra (1876), es anterior a la del Origen de las especies (1877). Glick, T.H. (1982), Darwin en España, Barcelona, p. 16.

ciencia;..."¹²²

La hipótesis que defendemos aquí es que la visión de la evolución como una escala de progreso lineal -deudora en definitiva de la Gran Cadena del Ser, y por tanto de origen preevolucionista- hizo que el potencial distorsionador de la afirmación de la continuidad genealógica entre hombre y animal se viera dramáticamente disminuido. El hombre no es un animal cualquiera. Es el animal más perfecto y está situado en lo más alto de la jerarquía de los seres. Por otra parte, toda variación, al producirse dentro de una escala única de progreso creciente, no puede producir sino un perfeccionamiento continuo desde nuestros humildes orígenes; se tenía confianza de que a la actual raza humana la sustituya una variedad superior. Además, la imagen de una única escala ascendente refuerza la creencia en la inevitabilidad del hombre. Sin duda todo ello tiene poco que ver con la imagen darwiniana del proceso evolutivo como un proceso ramificado donde el azar juega un papel importante.¹²³

¹²² Alvarez Junco (1991), p. 140. De hecho, son muy escasas las referencias críticas contra Darwin en este aspecto. Uno de los pocos ejemplos, lo encontramos en un artículo aparecido en Liberación en 1908 firmado por Rodríguez Cabrera, en que se afirma que "uno de los que más han degenerado al hombre, identificándole con el animal es Darwin." Citado en Alvarez Junco (1991), p.33, nota 55.

¹²³ La pregunta es clara: ¿La idea de un progreso unilineal e inevitable que culmina en el homo sapiens, no sigue siendo la imagen popularmente aceptada del proceso evolutivo?. Stephen Jay Gould, cita al respecto significativos ejemplos tomados de la publicidad. En ellos se revela no sólo la fidelidad a la "iconografía de la marcha del progreso", sino a la propia identificación de progreso con evolución. Gould, S.J. (1991), La vida maravillosa, Barcelona, pp.25 y 26.

Por otra parte, como señala Alvarez Junco, los intentos de compatibilización de una idea esencialista y racionalista del Hombre, con una u otra forma de evolucionismo, será otro foco permanente de contradicciones. La temporalización del ser del Hombre se tratará de justificar como un proceso en que, en palabras de Alvarez Junco: "...la esencia humana se realiza -pasa a ser existencia- poco a poco en la historia, hasta llegar a su plenitud: la idea de Hombre..."¹²⁴ Esta visión del proceso evolutivo en el hombre, que en opinión de Alvarez Junco remite a la influencia de Hegel y Aristóteles, no tiene porque ser contradictoria con el concepto de evolución cultural que estaban manejando los antropólogos del XIX. Ya desde la Antigüedad se comparaba a los hombres con animales. Y desde esta Antigüedad se define la animalidad como el reverso negativo de los atributos que definen al ser humano definidos en los términos de una cultura particular. En el XIX el polo positivo será el civilizado, definido según las normas de los países avanzados de la Europa Occidental. Por tanto, el salvaje, ser por definición próximo a la animalidad, será aquél que practique la promiscuidad, desconozca la justicia, etc. La evolución es definida, pues, como un alejamiento del polo negativo (la animalidad), hasta el positivo (el hombre civilizado). A esta tradición cultural remite Bakunin cuando afirma:

"Toda la historia del hombre no es otra cosa que su alejamiento progresivo de la pura animalidad por la creación de su humanidad."¹²⁵

¹²⁴ Alvarez Junco (1991), p. 33.

¹²⁵ Bakunin, M. (1977), Obras, Vol.III, Madrid, p. 99.

Y esta misma tradición cultural es la que reflejan los anarquistas españoles cuando se expresan en términos muy parecidos:

"La afirmación del hombre completo, del hombre que se desprende de la animalidad está en todas partes"¹²⁶.

Ese "desprendimiento" es identificado con una emancipación de la "vida instintiva" hacia una mayor racionalidad. "Instinto" y "razón" son considerados como polos opuestos, que encubren, algunas veces, la lucha entre el Cuerpo y el Espíritu:

"Si vence la cabeza, vence la racionalidad, vence el hombre; si vence la irracionalidad, vence la bestia."¹²⁷

En esto, como veremos, los anarquistas no se distinguirán de sus contemporáneos. La aplicación del principio de continuidad entre hombres y animales, de hecho, no minó ni la idea de que existe una distinción neta entre hombres y animales. De hecho, la animalidad se convierte en un estado abstracto. Un estado del que el hombre se emancipa. Emancipación que significa pasar de la nada al todo, en un progreso inevitable que también puede ser visto como una ascensión en la escala de los seres. Y hacemos mención también una vez más a la escala de los seres, porque, como veremos, el concepto de evolución ramificada propia de Darwin poco tiene que ver con la versión que dan los anarquistas del proceso de antropogénesis. La aparición de la especie humana no es vista como el éxito afortunado de una variación producida

¹²⁶ Grupo editor de *Natura* (1903), "Nuestros propósitos", *Natura*, 1, 1-3; p. 3.

¹²⁷ Montseny (1893)a., p. 39.

al azar, sino como la culminación de un progreso inevitable en que el mono se transforma en hombre. Por otra parte, la aparición de las características consideradas como distintivamente humanas no puede ser más clásica. La necesidad es la madre de la invención. La presión de un medio hostil hace que el hombre use herramientas, domestique el fuego, y, sobre todo, comience a crear las primeras agrupaciones sociales, que se convierten, de hecho, en el principal agente de humanización.

Vemos como los anarquistas suscriben un esquema clásico a la hora de entender el sentido de la historia: los comienzos miserables se convierten en el elogio de la humanidad ascendente. Es en este comienzo miserable, protagonizado por el feroz e ignorante hombre-animal, donde se suele situar la "caída", es decir, la aparición del triunvirato formado por Religión, Propiedad y Estado. Los libertarios españoles también en esto se mantienen fieles a tradiciones culturales arraigadas profundamente. La filosofía de la Ilustración ha ofrecido ejemplos clásicos de cómo la interrogación de cómo organizar una sociedad justa, es también una interrogación sobre los orígenes. De hecho la filosofía ha heredado de la religión la convicción de que el origen de las cosas determina su orden natural. En este caso, la naturaleza humana, formada en el "principio", determina el curso de la historia posterior¹²⁸. En realidad lo que se activa es el mismo principio generador. Si se piensa en términos de utopía tecnológica -cosa a la que eran muy dados nuestros libertarios-

¹²⁸ Vid. Stockzokowski, W. (1994), Anthropologie naïve Anthropologie savante, París. (1994), p. 199.

se presenta una secuencia histórica que va desde una situación antiparadisiaca (un hombre débil, feroz e ignorante en una naturaleza hostil) al Paraíso. Si existen dudas, o se denuncia a la sociedad presente -denuncia que los anarquistas también hacen propia-, se hace referencia a un "estado de naturaleza" anterior, en el que no existían la propiedad privada o la autoridad, y en el que se han formado las características distintivamente humanas. Al producirse la "caída" la historia no sólo es progreso, sino también "perdida", y por tanto, en cierta manera exige el retorno a principios fundamentales situados en el Origen.

Todo ello no hace sino generar una visión conflictiva de los primitivos. Si todo va de lo peor a lo mejor, es evidente que al primitivo le caracterizará la ferocidad, la miseria moral. Si el civilizado es un <<zoon politicón>>, es lógico pensar que el salvaje es un ser asocial. Pero si existe un estado anterior a la "caída", considerado como "natural", es decir, conforme en grandes líneas con la Justicia, no es muy plausible presentar al primitivo como un ser feroz que vive al margen de sus congéneres. Por otra parte, la imagen del salvaje aislado, no apoya en nada la afirmación de que la sociedad es una realidad previa a la autoridad política. Finalmente, la ferocidad del hombre primitivo, se contradice gravemente con la creencia -axiomática entre muchos libertarios- en la bondad del ser humano.

De hecho, la imagen del salvaje cambiará radicalmente con el cambio de siglo. No sólo se trata de una cuestión de bondad

o maldad. Las investigaciones de los antropólogos proporcionarán, en cierta manera, la base empírica para fundamentar la idea de que existió un comunismo primitivo, un "estado de naturaleza igualitario", anterior a la constitución de la autoridad política. Se sitúa un "lugar" en la prehistoria al que es deseable, en cierta manera, regresar. Por otro lado, la influencia creciente del Mutual Aid de Kropotkin se va consolidando. La Sociedad no es el fruto de la obligada cooperación ante la amenaza de un medio hostil, sino la consecuencia de la puesta en marcha de los instintos sociales que los primitivos heredaron de sus ancestros animales. La Sociedad, no es pues un artificio, un medio de supervivencia, sino que se apoya sobre las disposiciones esenciales del ser humano.

2.1. El origen animal del hombre y sus consecuencias: ¿un nuevo lugar en la jerarquía de los seres?

Sin duda alguna la popularización de las teorías expuestas por Darwin en On the Origin of Species (1859) tuvo un efecto catalizador a la hora de poner en cuestión la tradicional separación entre el hombre y la Naturaleza. En 1863 T.H. Huxley, en su libro Man's Place in Nature (1863), había acumulado datos en que se trataba de demostrar la similitud física entre los hombres y los simios¹²⁹. El antropólogo Carl Vogt sigue esta

¹²⁹ Curiosamente, el libro de Huxley, tomado como un símbolo del debate sobre el origen simiesco del hombre, no dice casi nada sobre esta cuestión. De hecho, se rechaza especular sobre la cuestión crucial de cómo se diferenciaron los humanos de los simios. Vid: Bowler (1992)a., p. 142; Di Gregorio (1984), T.H. Huxley's Place in Natural Science, New Haven.

misma línea en sus lecciones públicas sobre la historia natural del hombre explicadas en Suiza entre 1862 y 1864¹³⁰. En 1868 Ernst Haeckel en su Natürliche Schöpfungsgeschichte aborda la cuestión no sólo desde el punto de vista de las similitudes físicas, sino que ofrece una explicación de cómo la especie humana se decantó de sus ancestros animales¹³¹. Finalmente, es el propio Darwin quien desarrolla su propia argumentación al respecto en 1871 en The Descent of Man and Selection in Relation to Sex y en 1872 en The expression of the Emotions in Man and Animals. En estas dos obras el origen simiesco del hombre y la continuidad entre el mundo animal y el mundo humano son establecidos netamente¹³².

Todo este esfuerzo científico, que sin duda alguna venía a

¹³⁰ Se trata de unas lecciones públicas (compiladas posteriormente en un libro) que tuvieron lugar en el invierno de 1862-63 en Neuchâtel y en la Chaux-de-Ford, y en 1864 en Ginebra. Se referían, en palabras del propio Vogt "...a la historia natural, propiamente dicha, del hombre, a su lugar en la creación, a sus relaciones con los demás animales y a sus caracteres anatómicos y fisiológicos; en parte a su historia antigua, a la época de su aparición sobre la tierra y a las huellas que ha dejado en las capas formadas al principio de nuestra época geológica actual." Vogt, C. (1881), Lecciones sobre el hombre, Madrid, p. 5.

¹³¹ En su introducción a The Descent of Man, Darwin afirmaba que no hubiera escrito su propio libro si hubiese conocido antes la obra de Haeckel. Sin embargo, según Howard E. Gruber, el 19 de Diciembre de 1868 Darwin le había escrito, expresándole el aprecio por su libro. De hecho, Darwin llevaba tiempo trabajando en su propio proyecto, que presentaba importantes diferencias de enfoque con respecto al del alemán. Gruber (1984), p.67.

¹³² Originalmente el libro La expresión de las emociones fue pensado como una parte del texto de La descendencia del hombre. Sin embargo, lo extenso de la obra aconsejó presentarlos como libros separados. El último de ellos se refiere sobre todo a los rudimentos de mentalidad humana en los animales, mientras que el primero tiene como tema principal los rastros de animalidad en los humanos. Gruber (1984), pp. 68 y 254.

asestar desde un punto de vista antirreligioso un duro golpe a la tradición del Génesis, fue acompañado por un desarrollo paralelo de singular importancia: las investigaciones de arqueólogos y geólogos sobre la antigüedad del hombre. Al principio del XIX, los arqueólogos escandinavos Christian Thomsen y J.J.A. Worsaae habían definido el "sistema de las tres edades"¹³³ de desarrollo, desde el uso de las herramientas de piedra a las de hierro pasando por las de bronce. Al principio, nadie aceptaba la posibilidad de que la "edad de piedra" se extendiera tan hacia atrás en el tiempo como para llegar a afirmar la coexistencia de los seres humanos con animales extinguidos. Cuando Boucher des Perthes descubrió herramientas de piedra junto con huesos de animales extinguidos sus descripciones fueron ignoradas o ridiculizadas. Alrededor de 1860, sin embargo, tuvo lugar un rápido cambio de opinión en favor de una mucho más grande antigüedad de la raza humana. En esto tuvieron bastante que ver los trabajos de geólogos como Joseph Prestwich o Charles Lyell. Ellos respaldaron el trabajo de Boucher des Perthes y compilaron una amplia serie de evidencias de la existencia de los humanos primitivos, resumidas en el libro de Lyell Geological Evidences of the Antiquity of Man

¹³³ Divisiones tripartitas de los estadios de evolución humana las encontramos ya en el XVIII. Turgot hablaba de las fases de caza, pastoreo y recolección. Montesquieu formuló la conocidísima serie de desarrollo que va desde el salvajismo a la civilización pasando por la barbarie. Harris (1987), pp. 24-25. Sobre las aportaciones de Thomsen y Worsaae a la constitución del sistema de las Tres Edades vid. Daniel, G. (1974), Historia de la arqueología, Madrid, pp. 89-108.

(1863)¹³⁴.

Las investigaciones de geólogos y arqueólogos dañaban la interpretación habitual de la Biblia desde dos puntos de vista. En primer lugar se desacreditaba la cronología usual sobre la antigüedad del hombre y del mundo. La tierra no tenía 5199 años como se decía en la Vulgata en la edición del papa Clemente¹³⁵, sino que contaba con centenares de millones de años. Por otro lado, los vestigios que dejaron los primitivos humanos -lo rudimentario de su tecnología, la aparente rudeza de sus costumbres- no abonaban precisamente la versión bíblica de un hombre hecho a imagen y semejanza de Dios¹³⁶.

Todo este armamento, susceptible de ser utilizado no podía ser desdeñado por los anarquistas. El miembro de la incipiente F.R.E, Teobaldo Nieva manifestaba en 1871, en las páginas de La

¹³⁴ Contrariamente a lo que se suele suponer, la aceptación de la antigüedad del hombre por parte de geólogos y arqueólogos, fue, en opinión de Bowler, una circunstancia que poco tuvo que ver con el impacto de las tesis expuestas por Darwin en El origen de las especies. Bowler(1992)a., p.137.

¹³⁵ Dato tomado de Harris (1987), p.74.

¹³⁶ En la Revista Contemporánea se destaca el contraste entre el relato del Génesis, que habla de un "Adán" que "fue indudablemente formado del polvo de la tierra, hombre perfecto, dotado con facultades muy por encima de la creación bruta, y enseñado por Dios para subyugar con ellas al universo", y los descubrimientos recientes que hablan no sólo de que no hayan podido hallarse rastros "de este ser altamente desarrollado en los tiempos geológicos", sino, por el contrario, de un hombre primitivo "en el estado más inferior del salvajismo..." E.G. (1876)a., "Origen y desarrollo del hombre. Darwin, Lyell y Lubbock", Revista Contemporánea, Tomo III, Vol. IV, 403-419; p. 406.

Humanidad¹³⁷, cómo los nuevos descubrimientos de la geología vienen a desacreditar la cronología mosaica:

"Ahí están los recientes e inesperados descubrimientos de la geología y de la paleontología; sus intensos rayos de luz han aclarado las tinieblas con que las teocracias y libros sagrados habían envuelto la primera edad del mundo (...) Esas dos ciencias han interrogado los depósitos fósiles (...) De este examen ha resultado también haberse encontrado en aquellas capas que preceden inmediatamente al actual terreno las huellas del poder del hombre en época bastante remota a la que fija la tradición."¹³⁸

¹³⁷ La Humanidad, no era una publicación internacionalista en un sentido estricto, sino librepensadora. Fue dirigida, sin embargo, por Gaspar Sentiñón, un destacadísimo miembro de la F.R.E. (vid. Termes (1972), p.126, nota 10). Teobaldo Nieva, uno de los anarquistas más activos a lo largo de los años 1880, fue colaborador habitual de la revista.

¹³⁸ Nieva, T. (1871)a., "Cartas a un deista reformado.", La Humanidad, 6; 42-44; pp. 43-44. Ángel de Villalave habla de una cronología mosaica desacreditada. Ninguna persona instruida cree que "nuestro planeta cuenta solamente seis mil años de edad como afirman las *Sagradas Escrituras*". Afirma, además, la gran antigüedad de la raza humana que "comenzó en la época cuartinaria, o quizás en la terciaria..." Villalave (1882), pp. 23 y 27. En 1883, en las páginas de La Propaganda también se alude a la cuestión de la antigüedad de la Tierra (Redacción (1883)a., "Artes y Ciencias. La teoría de Darwin", La Propaganda, 3-4; p.3). Pero es en Garibaldi. Historia liberal del siglo XIX donde se nos ofrece una explicación más detallada sobre el asunto. En primer lugar, las investigaciones científicas desacreditan la cronología bíblica de la creación del mundo. La teoría uniformista de las causas actuales de Hutton y Lyell - opuesta al catastrofismo dominante hasta entonces- demuestra que la "...la edad de nuestro planeta es de centenares de millones de años." De ahí se concluye triunfalmente: "Adiós, fraylunas cronologías; adiós creación hecha en seis días, como un tonelero hace su bocoy; adiós." En segundo lugar, existen pruebas de lo prolongado en el tiempo de la época prehistórica: "Los vestigios de su existencia se hallan allá en el fondo de las edades geológicas; pues hoy se halla perfectamente demostrado que son inmensos los espacios de tiempo que han precedido a la edad histórica; tan demostrado, que ya no se atreven a negar la verdad de hecho ni aún los mismos teólogos, (...)viéndose reducidos a estirar el sentido de las palabras bíblicas..." Pastor Péllico (1889), pp. 2093-2094 y 2101 y 2102. Anselmo Lorenzo también se pronuncia en este mismo sentido años después: "El estado actual de las investigaciones científicas permite asignar a la existencia del hombre sobre la tierra muchas centenas de millares de años (...) resultando en consecuencia altamente ridícula la fecha de seismil años fijada por el P. Petavio con autorización

Sin embargo, es sin duda la confirmación científica de la continuidad genealógica entre el hombre y el resto del mundo animal, la que más seriamente amenazaba la ortodoxia cristiana. El hombre no es el resultado del capricho divino, sino de las mismas fuerzas que hacen que los seres vivos se transformen a lo largo del tiempo. Ya en 1872, en El Trabajo se afirma la procedencia animal del hombre:

"En Anthropología (sic) han destruido la idea de que el hombre fuera el objeto de toda la creación y han sentado que solo era el más perfecto, porque era el último y más complicado y que provenía de otros más imperfectos, en línea ascendente."¹³⁹

Curiosamente, sin embargo, en el año de 1882 (año de la muerte de Darwin), Ángel de Villalave afirmaba que no se sabía nada con seguridad, no ya sólo sobre el origen del hombre, sino sobre el origen de las especies¹⁴⁰. Pero mismo año, se puede ver

del ordinario..." Lorenzo, A. (1901)a., El hombre y la sociedad, Barcelona, p.7.

¹³⁹ Redacción, (1872), "La Ciencia en la Revolución.", El Trabajo, 1; 1; p.1. Obsérvense tres rasgos importantes: a) la perfección no se hace derivar de ser "imagen y semejanza de Dios"; b) el progreso se entiende como un progreso en complejidad creciente; c) la vieja imagen de la escalera ascendente que culmina en el hombre persiste (tema al que nos referiremos luego), no existiendo ninguna referencia al proceso de ramificación propio de la imagen darwiniana del proceso evolutivo. Hay que señalar que en La Humanidad nueva, publicación librepensadora en la que colaboraban entre otros, Gaspar Sentiñón y Teobaldo Nieva, ya se habla de la cuestión de si el hombre procede directamente del mono o de otra especie extinguida. Vid: G.S. y J.M.B (1871), "Crónica", La Humanidad Nueva, 6, 45; p.45.

¹⁴⁰ "Nada se sabe con certeza, ni del origen del hombre, ni del elefante, camello, caballo y otros seres irracionales." Sobre el origen del hombre hace referencia a la cuestión del eslabón perdido: "De una u otra manera tampoco sabemos de donde procede nuestra especie. En la cadena que relaciona al ser humano con el orden animal con el más inteligente de los irracionales, faltan muchos eslabones, hay un abismo insondable, que intelectualmente

un punto de inflexión en lo referente a la penetración de las ideas darwinistas. En La Revista Social se hace, por primera vez, una conexión explícita entre teoría darwinista y origen animal del hombre¹⁴¹. En este texto se atribuye a Darwin, el mérito de eliminar la separación entre especie humana y el resto del mundo vivo. El hombre no es más que un "género de animales perfeccionados (...); no consistiendo este perfeccionamiento más que en una adaptación más perfecta al medio ambiente y un desarrollo de facultades y estructura favorables en su lucha por la vida" El emparentamiento entre monos y hombres esta basado en el hecho de que "descienden de antecesores comunes."¹⁴²

Es por tanto, a partir de 1882 cuando se puede decir que se produce una identificación en los medios libertarios entre el descubrimiento de los orígenes animales del hombre y lo que se

separa al hombre del bruto, siquiera éste sea el orangután, el jocko o el gorila, que física e intelectualmente más se le asemejan." Villalave (1882), pp. 27 y 69.

¹⁴¹ Se hace, años antes, una referencia aislada e indirecta a Darwin, y a su teoría del origen simiesco del hombre. Sin embargo, no se vuelve a tratar el asunto en los años sucesivos: "...Lambotte dio en su cátedra, mucho antes de la publicación de los trabajos de Darwin, las razones científicas más plausibles en pro de la doctrina de la variabilidad de las especies y del origen probablemente *simienne* del hombre." Redacción (1874)a., "Un proletario de la ciencia", La Revista Social, 75, 299; p.299.

¹⁴² Redacción (1882)a., "Arte y Ciencias. Carlos Darwin", La Revista Social, 50, 3; p.3. Se hace también una curiosa referencia a la analogía darwiniana entre selección natural y selección artificial. Lo que ha hecho la selección artificial para producir "el perro de aguas y el perro de Terranova (...)" el desarrollo natural lo ha hecho para producir estas dos especies, el hombre y el mono." Redacción (1882)a., p.3.

empezó a llamar teoría de Darwin¹⁴³. La penetración de este tipo de ideas, no solo refuerza la negación del origen divino del hombre, sino que altera la imagen misma de este último. De la continuidad genealógica no es difícil pasar a la continuidad corporal y mental entre especie humana y especies animales próximas. No hay diferencia cualitativa entre hombres y animales. Tárrida del Mármol lo afirma ya en 1885:

"Cuanto más adelantan los estudios fisiológicos, más nos convencemos que no existen, ni corporal ni moralmente, diferencias absolutas o de calidad entre el hombre y los animales superiores; dichas diferencias son sólo relativas o de cantidad."¹⁴⁴

¹⁴³ En 1883 Josep LLunas habla de la "...teoría de Darwin sobre el origen del hombre (...) que consiste en creer al ser humano descendiente de especies animales infinitamente inferiores, y que incesantemente, durante muchos miles de siglos fueron perfeccionándose por la acción combinada del combate por la existencia, de la variabilidad, de la transmisión hereditaria y de la selección natural..." LLunas, J. (1883), Estudios filosófico-sociales, Barcelona, pp. 21 y 22. Este mismo año, en La Propaganda se vuelve a conectar teoría de Darwin con origen animal del hombre. Redacción (1883)a., pp. 3-4. Tárrida del Mármol, en el Primer Certamen Socialista afirma que "...Darwin, deduce que el hombre es el resultado de la modificación natural del mono..." Tárrida del Mármol, F. (1885), "Ateísmo, anarquismo y colectivismo", en Primer Certamen Socialista, Reus, 87-104; p. 101. Prueba de que a mediados de los años ochenta del siglo pasado, la idea del origen simiesco del hombre había penetrado, nos la da Anselmo Lorenzo, que llega a hacer bromas con respecto a lo que parece ya un lugar común: "Por más que repugne a la justicia, el último mono se ahoga, adagio cuya exactitud se comprueba cada momento en la sociedad humana y que quizás haya inspirado a algunos sabios para resolver el problema del origen del hombre." Lorenzo, A. (1884), "Apuntes ortográficos", La Asociación., VIII, 3-4; p.3.

¹⁴⁴ Tárrida del Mármol (1885), p. 101. Para Tárrida si existe una "superioridad" del hombre sobre el resto de los animales. Pero esta diferencia entre hombre y animal no se deriva de otra cosa sino de un alto desarrollo de aptitudes ya presentes en los animales, y no de la posesión de una cualidad distintiva. Para el las "...ventajas del hombre sobre los animales estriban en que el primero tiene algunos órganos o funciones animales importantes

Para demostrar esa continuidad desde el punto de vista de las características físicas o corporales se combinaban las virtualidades de una perspectiva reduccionista con los argumentos tomados de la anatomía comparada. Desde este punto de vista, se trataba de hacer ver cómo la física y la química y la teoría celular demostraban la "identidad sustancial" entre especie humana y el resto del reino animal¹⁴⁵. En algunos casos el recurso a la anatomía comparada y a la teoría de la recapitulación tiene un inequívoco sabor haeckeliano:

"...sabido es que durante la fase embriológica de su desarrollo cada hombre recapitula la historia genealógica de su especie a partir de la célula original(...) Más aún; la anatomía comparada demuestra que la conformación del cuerpo del hombre y de los monos antropoides es la misma, y que si entre unas especies hay diferencias de tamaño y forma, también las hay entre las diversas razas, entre los individuos en general y aun entre hermanos."¹⁴⁶

sumamente desarrolladas, esto es, que reúne el sólo varias propiedades que en los animales se hallan separadamente." Tárrida del Mármol (1885), p.102. La influencia de Haeckel es clara: "Según Haeckel, lo que constituye toda la ventaja del hombre sobre los animales es que el primero reúne muchas propiedades sobresalientes, que no se encuentran sino separadamente en el animal." Büchner, L. (s.f.)b., El hombre ante la ciencia, Barcelona, p. 108, nota 38.

¹⁴⁵ "Según Letourneau, entre el tipo humano y el conjunto de las especies zoológicas existe identidad fundamental (...) En todo el reino animal la sustancia es química y biológicamente la misma(...) Haeckel afirma que en el hombre, como en los demás animales, todos los tejidos se componen de elementos microscópicos idénticos, las células..." Lorenzo (1905), p. 24. (cf. Haeckel (1903), p.24). Para Pellicer Paraire, tanto el hombre como el resto de los animales "es un compuesto de células" Pellicer Paraire (1900)a., p.25.

¹⁴⁶ Lorenzo (1905), P. 24. Cf. Haeckel (1903), p.83. Aparte del papel probatorio concedido a la ley de la recapitulación (a la que en un capítulo posterior nos referiremos), es interesante señalar cómo el texto se hace eco de la importancia que confería Haeckel al método comparado. Radl lo atribuía a la persistencia de la metodología de la morfología idealista en Ernst Haeckel: "En su nueva morfología "darwinista" no sugiere que los animales o las plantas estén emparentados por que hayan sido formados por

Pero era el problema de la continuidad mental y moral, el que ocupaba, desde un punto de vista antirreligioso, el lugar principal. De hecho de que el que el nombre no sea el resultado de un acto especial de Creación no excluye la posibilidad de intervención divina. La más "amenazante" para los anarquistas es la posible implantación por Dios de las cualidades tenidas como distintivamente humanas: la Razón, el Espíritu, la Moralidad. Es entonces cuando postular la no diferencia cualitativa entre instintos animales, razonamiento y sentido moral se convierte en una verdadera necesidad. De hecho, la afirmación de la continuidad mental y moral entre animales y hombres tiene una gran importancia estratégica. Por una parte, el hecho de que hubiera "algo" especial en las facultades humanas podía favorecer la sospecha -siempre desde una perspectiva mecanicista- de que se trataba de incluir algo "milagroso" o no integrable en las leyes universales y uniformes que rigen el cosmos. De otro lado, y esto es algo que desde luego los anarquistas no estaban dispuestos a aceptar, la intervención divina aunque exclusivamente ceñida a la implantación de facultades superiores,

la acción de las mismas fuerzas mecánicas, ni porque hayan crecido en un medio semejante, sino porque sus estructuras, tanto las del embrión, como las del adulto son análogas. ¿No es éste (...)el antiguo 'método comparado'? Haeckel usaba todas estas ideas sin dotarlas de un sentido nuevo. Afirmaba que el parentesco de forma significaba tan solo "semejanza" en el pasado y que, si seguimos a Darwin, ésta significará ahora una verdadera consanguinidad". Radl (1988), pp. 205 y 206. La diferencia con la morfología idealista reside precisamente, en opinión de Mario Di Gregorio, en que Haeckel confiere a la morfología una interpretación materialista (Di Gregorio (1992), p.242; Coleman, W. (1976), "Morphology between Type concept and Descent Theory", Journal of the History of Medicine, 31, 149-175). En cualquier caso, el compromiso con esta metodología contribuía a mantener una perspectiva resueltamente tipológica en su evolucionismo. Cf. Mayr, E. (1982), The Growth of Biological Thought, Cambridge (Mass.).

pone en peligro cualquier explicación científica al respecto¹⁴⁷.

A la inversa, la afirmación de que las cualidades más elevadas del hombre tienen un origen no divino, será ampliamente celebrada por los libertarios. En el enciclopédico libro Garibaldi. Historia liberal del siglo XIX (1889), se atribuye a Darwin el mérito de haber descubierto que "la ley moral que los antiguos filósofos creían rasgo privativo del hombre, deja ya percibir debilísimos aunque perceptibles destellos en ciertas especies muy dadas a vivir en sociedad". En la medida que este descubrimiento supone una desfundamentación de las bases ideológicas sobre la que se sustenta la sociedad presente, se piensa que ha de ser punto de partida del cambio social¹⁴⁸.

La aplicación de la lógica del principio de continuidad, por otro lado, modifica la imagen esencialista de las "facultades intelectuales": de la existencia de un continuum genealógico entre la actividad instintiva y las formas más elevadas de la conciencia se deduce la no diferencia cualitativa entre una y

¹⁴⁷ Este era uno de los problemas que preocuparon a Darwin. Según Gruber: "Una vez que hubiera admitido que Dios podría haber intervenido en un acto especial de creación para dar vida a la mente humana, otros podrían aducir: en este caso, ¿por qué no invocar la ayuda de Dios para explicar los gusanos?", Gruber, (1984), p. 253.

¹⁴⁸ "...¿qué inmensas consecuencias no ha de producir la demostración de un hecho que modifica en su mismísima raíz las ideas sobre que están fundadas la mayor parte de las actuales instituciones sociales!" Pastor Péllico (1889), p. 2094. Este texto nos muestra una vez más el idealismo que subyace a gran parte del entramado doctrinal del anarquismo. Se piensa que la fuerza de las instituciones sociales descansa casi exclusivamente en el entramado ideológico explícito, y que sólo basta quebrar este entramado para modificarlas o suprimirlas.

otras¹⁴⁹. Así, en palabras de Anselmo Lorenzo (1905), (quien se apoya en George Romanes¹⁵⁰), si la ciencia "ha destruido la valla psicológica que se suponía existía entre el hombre y otros animales", había que suponer que existía "un enlace natural entre los instintos más sencillos y los más perfectos fenómenos de la conciencia y la razón en el otro, no habiendo, pues, entre instinto e inteligencia más que una diferencia circunstancial de grado en manera alguna esencial"¹⁵¹

¹⁴⁹ Según Otto Gaupp, refiriéndose a Spencer: "...expresiones, como instinto, percepción, representación, memoria, razón, voluntad, etc., no pueden representar para una psicología evolucionista, como es natural, sino clasificaciones más o menos superficiales de los fenómenos del espíritu, ya que para ella no ofrece el espíritu en ningún caso gradaciones profundamente separadas ni facultades recíprocamente independientes." Gaupp (1930), pp.189-190

¹⁵⁰ Según Romanes: "...creo haber demostrado: primero, que no existe entre el instinto y la razón una diferencia tan grande como se admite generalmente fundiéndose frecuentemente la segunda en el primero; y en segundo lugar, que todos los animales superiores manifiestan en grados diferentes la facultad de inducir. *Esta facultad es la razón propiamente dicha...*" Romanes, G. (1906), La evolución mental en el hombre. Origen de la facultad característica humana, Madrid, p.13. La primera edición inglesa es de 1884.

¹⁵¹ Lorenzo (1905)a., p. 25. Tárrida del Mármol -apoyándose en la "autoridad científica"-, se expresa en parecidos términos: "Hace poco, el Dr. Guérin ha publicado un libro magistral sobre las diferentes manifestaciones del pensamiento, en que estudia su funcionamiento, lo mismo que el de la conciencia y la voluntad; concluyendo de sus observaciones que no hay diferencia de naturaleza entre las manifestaciones del pensamiento del hombre y el de los animales, existiendo solamente la diferencia de cantidad, de complicación..." En este mismo artículo, para desacreditar cualquier tentación dualista, se ligaban los fenómenos tradicionalmente más relacionados con el cuerpo (la sensación), con las manifestaciones mentales que suelen ser presentadas como prueba de la existencia de un yo autónomo (la voluntad): "Para dicho autor hay, además, una estrecha relación entre el pensamiento, la conciencia y la sensación, como ha sido demostrado por Ramón y Cajal en España y por Kropotkine en Inglaterra, en una excelente colección de artículos publicados por la Nineteenth Century. Según Guérin la voluntad, como la conciencia, es el producto de las sensaciones y la resultante de

Sin embargo, en nuestra opinión, los anarquistas españoles no son muy consecuentes al respecto. Así, por ejemplo, la adhesión nominal al principio de "continuidad" no afectó a la creencia esencialista y sacralizada en el "Hombre". El principio de continuidad podría haber llegado a poner en suspenso el propio concepto de especie, la propia convicción de que "hombre" no era otra cosa que una etiqueta conveniente¹⁵². El hombre no es un "nombre", una designación arbitraria. Como luego veremos, cuando hablemos de las distintas versiones del proceso emancipatorio que nos conduce a la plena humanidad, nuestra especie tiene un punto de "arranque", un punto "cero" en que se la puede distinguir del "animal"¹⁵³. Es decir, el proceso de

las fuerzas almacenadas en el cerebro." Tárrida del Mármol (1900)a., p. 640.

¹⁵² En palabras de Piaget, ya con Lamarck la "realidad de la especie desaparece como totalidad objetiva." Piaget, J. (1977), Biología y conocimiento. Ensayo sobre las relaciones entre regulaciones orgánicas y procesos cognoscitivos, Madrid, p. 80. Sin embargo, dentro de la comunidad científica, la irrupción del evolucionismo no determinó inmediatamente la eliminación de una visión tipológica de las especies. No es por ello sorprendente que tal visión se preserve dentro de los medios libertarios, tal como lo ejemplifica, a la perfección, el siguiente texto: "Los animales no son otra cosa que el tipo de sus diferentes especies, poseyendo costumbres e instintos comunes en sus respectivas razas." Alarcón, J. (1906)a., "Necesidad de la cooperación", El Porvenir del Obrero, 274, 2; p.2.

¹⁵³ Existe un ejemplo aislado que contradice lo que afirmamos. Anselmo Lorenzo en 1901 cita un texto de "un autor alemán" (¿Büchner?), en que se dice lo siguiente: "<<Entre las formas animales de más alta organización, los *deciderados* (animales de diez dedos en las manos y en los pies), que pueden considerarse los abuelos del hombre, ocupan indudablemente una posición superior (...) Sólo un perfeccionamiento continuado por miles de años, (...) podía transformar aquellos animales en verdaderos hombres, que habían de surgir tan imperceptiblemente y por evoluciones tan lentas, que ya existían cuando no existían aún, por manera que la frase el *primer hombre* es absurda; No hubo jamás tal *primer hombre*...>>" Lorenzo (1901)a., p.8.

desprendimiento de la animalidad como "humanización", la tendencia de la humanidad a la identificación con la idea -verdadera causa final- de Hombre, se hace a partir de un punto en que, bajo criterios difusos, ya se puede hablar de una "humanidad" que se decanta de lo animal. Como consecuencia la idea de humanidad, de manera análoga a la noción "realista" de especie, se impone como "forma" a todos los individuos y variedades¹⁵⁴.

Otro tanto ocurre con el concepto de "Razón". La continuidad es afirmada, como hemos visto en el caso anterior, pero eso no lleva a preguntarse por cuál sea la diferencia cualitativa entre actividad "instintiva" y "racional", o lo que viene a ser lo mismo: si sólo hay una diferencia de "grado", ¿qué significa exactamente la "actividad racional"? La distinción instinto¹⁵⁵

¹⁵⁴ Como veremos más adelante, cuando hablemos de como afrontan los libertarios españoles las espinosas cuestiones que suscitan las diferencias entre razas y la unidad psíquica de la especie, este es un permanente foco de contradicciones. La afirmación de la existencia de diferencias psíquicas y mentales entre las distintas variedades raciales de hombres tratará de ser compensada con la afirmación de la comunidad en los orígenes, es decir, la procedencia del mismo tronco simiesco.

¹⁵⁵ Si en no pocas ocasiones se ofrece una versión negativa del "instinto" (como parte animal opuesta a la parte humana), en otras -pocas- se lo representa como condición necesaria de supervivencia del hombre incipiente, como indispensable -y única- fuente de información: "El instinto de conservación, único libro de que podía disponer (...), le enseñó a construir habitaciones lacustres, es decir, encima del agua, por el medio de palafitos o pilotes..." López Montenegro, J. (1884)a., "A donde va el proletariado", Los Desheredados, 132, 1-2; p.1. Esta imagen del instinto presenta analogías con la descrita por Kant en 1786 en su Comienzo presunto de la historia humana en que se habla de éste como una voz de Dios que "...debe conducir al novato en sus comienzos." Kant, I. (1985), Filosofía de la historia, México,

/inteligencia aparece a veces como la distinción entre lo ancestral animal y lo adquirido a lo largo del proceso evolutivo. La "inteligencia", en efecto, se adquiere pero no se pone en cuestión cuál sea su característica distintiva (aparte de ser el reverso negativo de lo que define "mentalmente" a nuestra "parte animal"). Por tanto, no parece claro qué es lo que permita detectar una actividad inteligente. En realidad, la mayoría de las veces, instinto e inteligencia aparecen como dos polos opuestos y "dados". Si lo más característico del hombre es el raciocinio y la perfectibilidad, la "humanización" consistirá en un progresiva emancipación del instinto. La *scala naturae* no hace sino dar muestras de este hecho:

"Aquella insignificante fuerza instintiva que se manifiesta en los animales rudimentarios, adquiere proporciones más sensibles a medida que el animal se presenta más perfeccionado, y cuando la fuerza instintiva ha adquirido su desarrollo máximo, es cuando aparece el raciocinio en su desarrollo mínimo. Siguiendo aquella evolución del instinto hacia el raciocinio hallaremos un animal que posee iguales grados de inteligencia que de instinto, y así que iremos continuando nuestra investigación, veremos comprobado que todo lo que irá ganando el raciocinio lo perderá el instinto..."¹⁵⁶

p.70.

¹⁵⁶ Montseny (1896), p. 184. Como vemos en el caso de Montseny, aunque se admite que en el "animal" se puedan dar señales de actividad racional, la polaridad razón-instinto se da por válida, y lo que es más importante, se establece una distinción cualitativa neta entre ambas. En nuestra opinión lo que se sustancia aquí desde el punto de vista del racionalismo libertario, es la de hasta que punto la razón, y sólo la razón, se ha convertido en nuestra guía de conducta. En la medida en que nos emancipemos del instinto la razón se apoderará de los resortes de nuestro comportamiento. Sin embargo, este es un proceso que todavía no está acabado: "No existe el animal del todo emancipado del instinto, y no existe, porque hasta el animal más perfecto le es imposible obrar siempre bajo la influencia de un pensamiento." Montseny (1896), p.183.

La "razón", por otra parte, no es estática, varía y se perfecciona, de forma análoga a la humanidad que se dirige hacia el Hombre. La "naturaleza humana" avanza en un sentido perfectivo como un despliegue hacia su ser verdadero, lo cual significa que lo que le caracteriza, la razón, también lo hace. En el caso de Montseny, esta división adquiere el ropaje cientifista de la concomitancia entre evolución de la estructura craneal y mental:

"Al compás de esta evolución que en todo se manifiesta, evoluciona nuestra estructura, nuestro cráneo pierde su forma cónica, se redondea, el ángulo facial alcanza más grados y cuando esto sucede nuestros pensamientos adquieren mayor perfección, el raciocinio nuestro cuenta con más recursos."¹⁵⁷

Como vemos, sucede algo análogo a lo que observaremos con la idea de Hombre. También aquí, hay un punto de arranque en que se puede intuir el descubrimiento de "algo" cualitativamente distinto del "instinto": el raciocinio. Pero ese "raciocinio" aunque se perfecciona, ha de tener una "forma típica" no precisada. La "razón" cambia en un sentido perfectivo, pero no

¹⁵⁷ Montseny, (1896), p. 116. El recurso a la correlación entre "progreso" en la conformación craneana y evolución mental no es casual. No sólo porque pueda revelar una influencia en Montseny de las tesis de los frenólogos, sino, sobre todo por sus virtualidades antirreligiosas. Sólo puede evolucionar lo que es de naturaleza "material". Por tanto, el espíritu o alma no puede evolucionar. El espíritu se descalifica como origen del pensamiento: "¿Por qué el hombre desde que es hombre no tuvo igual aspiración que hoy?. Porque la faltaba la evolución que se ha operado en el después, cosa que no hubiera podido suceder si el alma fuera la causa del pensar. El alma o el espíritu como cosa inmaterial no puede perfeccionarse. Los pensamientos nuestros hubieran habido de ser tan perfectos hoy como ayer, tan imperfectos ayer como hoy." Montseny (1896), p.116

por eso deja de ser una "variedad" de la Razón, verdadera esencia del Hombre.

Surge, por otro lado, del hecho del origen no divino un problema que afecta a la "imagen del mundo" en un sentido literal. Si los hombres no están hechos "a imagen y semejanza de Dios", si sus cualidades distintivas son compartidas -en mayor o menor grado -por los animales superiores, ¿cuál es el lugar del hombre en el cosmos?, ¿qué legitima el orgullo de nuestra especie?. En nuestra opinión, la manera en que sortearon los anarquistas españoles esta cuestión tiene mucho que ver con la persistencia consciente y -sobre todo- inconsciente, de la que sin duda fue una de las ideas fundamentales que vertebraron durante siglos la imagen del Cosmos en la cultura occidental: nos referimos a la Gran Cadena del Ser. Esta idea, que una y otra vez reaparece en el pensamiento occidental, veía el Universo, en palabras de Arthur O. Lovejoy, como "la Gran Cadena del Ser, compuesta por una inmensa o bien -según la estricta, pero rara vez aplicada con rigor, lógica del principio de continuidad- por un infinito número de eslabones que ascendían en orden jerárquico desde la clase más ínfima de lo existente, que escapaba por muy poco a la no existencia, pasando por 'todos los posibles' grados, hasta el ens perfectissimus"¹⁵⁸

¹⁵⁸ Lovejoy (1983), pp. 74 y 75. Obviamente los anarquistas rechazan la existencia de un ens perfectissimus. Pero, es significativo señalar que ya en el XVIII se observaba que "la idea de Dios se iba volviendo predominantemente de este mundo, tendiendo a fundirse con la concepción de la 'Naturaleza' infinitamente variada en sus manifestaciones e interminablemente activa en la producción de distintas clases de seres." Lovejoy (1983), pp. 410-411.

Ciertamente, éste puede parecer, a primera vista, un esbozo de hipótesis atrevido. En los últimos años, se ha consolidado la convicción -debida en gran parte a lo expuesto por Michel Foucault en Las palabras y las cosas (1966)- de que el pensamiento evolucionista moderno tuvo como precondition, precisamente, la ruptura con esta visión de la Naturaleza como una Gran Cadena¹⁵⁹. El protagonista principal de esta ruptura sería, paradójicamente, el anatomista y paladín de la fijeza de las especies George Cuvier (1769-1832). Según esto, Cuvier, habría destruido la "vieja idea de un modelo lineal de relaciones naturales"¹⁶⁰. La liquidación de esta visión permitió, en palabras de Michel Foucault, que se pudiera "sustituir la historia natural por una 'historia' de la naturaleza gracias al discontinuo espacial, gracias a la ruptura del cuadro, gracias al fraccionamiento de esta capa en la que todos los seres encontraban su lugar ordenadamente."¹⁶¹ La obra de Cuvier simboliza, en consecuencia, como se establecieron las condiciones de posibilidad de una historicidad de lo vivo: se pasa de un sistema artificial de objetos racionalmente ordenado, donde el devenir no "hacía otra cosa que asegurar un recorrido sobre el cuadro discretamente anterior de las variaciones posibles"¹⁶², a una visión más flexible y abierta de las relaciones naturales,

¹⁵⁹ El que mas ha insistido en desarrollo de esta punto de vista ha sido Peter J. Bowler. Vid: Bowler (1989), pp. 51 y 54; Bowler (1992)a., pp. 49-50.

¹⁶⁰ Bowler (1992)a., p. 50.

¹⁶¹ Foucault, M. (1988), Las palabras y las cosas, México, p. 270.

¹⁶² Foucault (1988), p. 270.

en que ya es posible pensar -como lo hizo Darwin- que las especies existentes son el "producto de un proceso azaroso de adaptación y migración..." ¹⁶³

Probablemente sea cierto que en los medios que pudiéramos llamar científicos "pasara a ser crucial la necesidad de representar de una forma nueva la diversidad orgánica"¹⁶⁴, una vez que Cuvier rechazara fundamentadamente la *scala naturae*. Sin embargo, no es tan claro que fuera de estos medios científicos se popularizara rápidamente una visión de la Naturaleza alternativa¹⁶⁵. Y es aún menos claro cuando se piensa en

¹⁶³ Bowler (1992)a., p. 49.

¹⁶⁴ Mayr (1992), p.35.

¹⁶⁵ ¿Es tan claro en los propios medios "científicos"? Bowler, de hecho, defiende la tesis del abandono progresivo de la Gran Cadena como forma de descripción de las relaciones naturales. También habla de cómo "un sorprendente número de biólogos del diecinueve continuaron la búsqueda de un patrón subyacente en la naturaleza, más complejo que la cadena del ser pero de una estructura igualmente rígida." La aceptación relativamente generalizada de la teoría de la recapitulación, basada en la "asunción de que el embrión en desarrollo recapitula los pasos de la historia de la vida revelados por el registro fósil", animó a pensar que así "como el embrión se desarrolla inevitablemente hacia su forma madura, también la historia de la vida asciende a través de una jerarquía fija de estadios hasta su objetivo." Bowler (1992)a., pp. 50-51. Hay dos cuestiones que no nos parecen del todo claras: ¿Se pasa de la Gran Cadena a la teoría de la recapitulación sin ninguna transición?, ¿se constituyeron en visiones de la naturaleza incompatibles, o se puede hablar de una complementariedad aunque sea precaria?. Yvette Conry, por su parte, señala la gran influencia de la idea de un <<avance de la naturaleza>>, derivada en gran parte de de la *scala naturae* en la biología predarwiniana y no darwiniana del XIX. Conry, Y. (1987), Darwin en perspective, París, pp. 9-61. La pregunta es clara: ¿cabe plantearse que la recepción de la "revolución darwinista" haya sido distorsionada o limitada por la persistencia de tal visión de la naturaleza?. En una transcripción al español de un artículo de la Westminster Review se puede leer lo siguiente sobre la hipótesis darwinista del origen simiesco del hombre: "...Mr. Darwin afirma atrevidamente que el hombre desciende, no en verdad de las especies de monos

aquellos -como los anarquistas españoles entre otros muchos- que estaban más interesados en asignarle un nuevo lugar al Hombre que en representar adecuadamente la diversidad de lo vivo.

Teóricamente, para una ideología política que tenía como pilares fundamentales tanto la sacralización del Hombre y la Razón como la fe en el Progreso, la scala naturae tenía considerables ventajas comparativas frente a otras representaciones del orden natural (en especial el árbol ramificado de Darwin). Lo que facilita (aunque no lo implica de manera absoluta) la idea de una cadena o escalera perfecta como imagen privilegiada de la Naturaleza o del mundo más restringido de lo orgánico es: a) la idea de una Naturaleza jerárquica donde el homo sapiens ocupa a la vez, una casilla necesaria y la cima del mundo natural;¹⁶⁶ b) La justificación más o menos naturalista, aunque también con explicaciones de índole ética,

existentes, sino de una criatura semejante al mono, cuyo tipo ha desaparecido; y que, por lo tanto, forma el último eslabón de la cadena de progreso en que la vida, originándose en nuestro globo de una manera indeterminada hasta ahora, ha continuado desenvolviéndose en nuevas formas, siempre avanzando en la escala del ser y culminando al presente en el hombre" E.G. (1876)a., p.406.

¹⁶⁶ La imagen de una cadena ascendente, si se prefiere de una "escalera", favorece la idea de un proceso cósmico que se dirige "hacia" o culmina necesariamente en el Hombre. Eso no se deriva ni mucho menos de la idea darwiniana de evolución. El hombre, o lo que conocemos actualmente como tal, no pasa de ser un resultado azaroso; el hombre no es un peldaño o una casilla "necesaria". Según la visión darwiniana "...si el azar no hubiera dado lugar al homo sapiens, un progenitor similar al nuestro hubiera evolucionado en un homínido inteligente, debido a que las condiciones evolutivas lo hubieran favorecido. Al destacar que esta hipotética criatura no hubiera sido el hombre tal como lo conocemos, Darwin alude a la idea de que el azar desempeña un gran papel en la evolución", Gruber (1984), p. 265.

de la creencia en un progreso inevitable¹⁶⁷; c) La mayor posibilidad de evaluar ese "progreso" en términos antropomórficos o psicomórficos (un despliegue de una mayor racionalidad o moralidad claramente identificables en su forma típica).¹⁶⁸

¹⁶⁷ La idea de la evolución como "una" escalera ascendente (luego unidireccional) frente a un árbol ramificado, ofrece una visión que es más fácilmente identificable con la idea de progreso. De hecho la ramificación presenta problemas prácticamente insolubles. Michel Ruse es claro al respecto: "Se pregunta una y otra vez sobre el curso de la evolución ¿es progresiva?. ¿Hace que las cosas en algún sentido, vayan mejor? (...) La ramificación que es una de las características más salientes del registro fósil plantea la cuestión de adónde lleva ese supuesto progreso. Hoy, toda clase de organismos prosperan: grandes y pequeños, rápidos y lentos, prolíficos y poco reproductivos, simples y complejos. ¿Cual de éstos ha de ser tomado como el punto final de la evolución?." Ruse (1987), pp 12 y 13. Por otro lado, la propia idea de un progreso inacabable tiene parte de sus raíces en una reflexión sobre las consecuencias de los principios de plenitud y continuidad consustanciales a la Gran Cadena del Ser. Esto es especialmente claro cuando nos referimos al principio de plenitud. El mundo no puede ser perfecto desde un principio porque eso equivaldría al Mal permanente: "Si el bien universal requería todos los males parciales y si el universo es, y siempre ha sido, perfectamente bueno, no podemos confiar en la desaparición de ninguno de los males parciales." Lovejoy (1983), p. 319. Era preferible, pues, admitir una parcial irracionalidad del mundo, y un desarrollo inacabable que tomara la dirección de un despliegue de mayor racionalidad tanto en el orden de la Naturaleza como en el mundo humano.

¹⁶⁸ La Gran Cadena puede habilitar un terreno menos espinoso que el darwiniano para cuestiones como las del significado y alcance de la evolución mental. En los autores que han utilizado versiones modificadas o encubiertas de la *scala naturae*, la evolución de la "mente" se singulariza en un proceso único fácilmente descriptible en términos de perfeccionamiento. El caso paradigmático es Herbert Spencer quien "se ocupó de la evolución del sistema nervioso, no del diverso modo en que han evolucionado las diferentes formas de organización nerviosa y en paralelo con lo anterior, de la evolución de la mente. Para él, pues, la "continuidad mental" se refería a un continuo único desde el condicionamiento de un reflejo simple a la inteligencia humana", Boakes (1989), p. 34. Se evitaba, consciente o inconscientemente, un cuestión embarazosa que se planteaba una vez que se aceptaba la visión darwiniana de un proceso evolutivo irregular y azaroso. ¿Si el Hombre es "contingente, no lo es de la misma manera la "Razón"? Si el hecho de la "continuidad mental" por sí mismo implica un replanteamiento o un esfuerzo de definición de lo "racional" , aquí la amenaza se centra en la pretendida

Pero más allá de conjeturas teóricas, parece cierto que la imagen de la Naturaleza como una Gran Cadena, persiste y goza de buena salud entre los libertarios españoles que tocaron la cuestión. Al respecto, hay que decir, que se hacen referencias mas o menos explícitas -y en una diversidad de contextos dispares- a los principios que según Lovejoy, sustentaban la lógica específica de la idea de la Gran Cadena del Ser. Nos referimos a los principios de plenitud¹⁶⁹ (la Naturaleza reúne o tiende a reunir todas las variedades de seres posibles), ,y de manera bastante más clara, el de continuidad¹⁷⁰ (la idea de que

universalidad de la Razón. Porque, si el homo sapiens es el resultado de millones de años de mutaciones azarosas, ¿cómo es posible creer que los procesos que nosotros llamamos "racionales" sean la forma única de lo "racional"? Sobre este último aspecto de la cuestión vid. Ruse, (1987), pp. 202-204.

¹⁶⁹ Las referencias aquí son bastante más oscuras que con respecto al principio de continuidad. Existe una alusión aislada en que Urales habla de unas leyes de la evolución que trabajan incansablemente para conseguir la "variedad y unidad absolutas" Urales (1900)a., p.468.

¹⁷⁰ Una de las fuentes posibles puede ser el propio Bakunin: "...en la serie ascendente de los seres, es imposible mostrar por ejemplo el punto en que acaba el reino vegetal y comienza el reino animal, donde cesa la bestialidad y donde comienza la humanidad." Bakunin, M. (1977), Obras, Vol.III, Madrid, p.64. En el anarquismo español encontramos ejemplos de la aplicación de este principio de continuidad para toda clase de fines. Un ejemplo es la descalificación de la existencia del alma inmortal: "Si concedemos alma inmortal al ser humano, habremos de concedérsela también a todos los seres orgánicos, incluso a las plantas; pues, sabido es que, descendiendo en la escala de los animales, se llega a un punto en que es imposible establecer una división completa entre el reino animal y el vegetal; pero hay seres que no han podido ser clasificados ni como animales ni como plantas, por presentar caracteres de ambos géneros." J.M.G. (1889), "La otra Vida", El Productor, 151, 1; p.1. O para establecer por analogía -como es el caso de Montseny- una especie de "zoología política". Para él, lo mismo que sucede con las especies animales ocurre en el mundo de las ideas: "La evolución es una cantidad continua que aumenta agregando a las cantidades recorridas partes millonésimas de las que faltan a recorrer, y

existe un continuum -natura non facit saltum- sin fisuras entre todas los seres naturales). Pero es claramente más significativo -al margen de las alusiones aisladas- observar cómo la propia evolución es entendida como una continua cadena ascendente que culmina en el hombre. En Garibaldi. Historia liberal del siglo XIX (1889), se afirma, de manera bastante paradójica -pero altamente ilustrativa- que "Darwin" había demostrado que "la evolución se verifica por selección en la cadena de los seres organizados", demostrando "su continuidad ascendente ya prevista por Leibnitz y Linneo..."¹⁷¹ Ciertamente esta cadena no es un todo estático: nos encontramos con una *scala naturae* temporalizada¹⁷². Existe, pues, una jerarquía espacial (en cuyo

en el raciocinio del ser humano, es imposible distinguir dónde empieza tal o cual especie intelectual, como en zoología lo es determinar, de una manera absoluta, dónde principia esta o aquella especie". Urales (1900)a, p. 465. Si esto se puede decir de las ideas en general, también es predicable para las ideas políticas: "En el reino social hay clases y especies, como en el reino intelectual y en el animal. Las clases representan sistemas de vida. Como en la naturaleza, (...) en cada especie un ser que apenas se distingue de la especie superior en la evolución. Y lo mismo ocurre en la política. La idea más liberal que pudo concebir el grupo de nobles más perfecto, sirvió de enlace con el grupo más conservador que formó la clase media." Urales, F. (1903)a., "Anarquismo. La anarquía es el orden.", La Revista Blanca, 119; 703-706; p. 706. (esta curiosa interpretación ya es utilizada anteriormente por el anarquista catalán: Montseny (1896), pp. 160-1, 182 y 186-7).

¹⁷¹ Pastor Péllico (1889), p. 2094.

¹⁷² La idea de una Gran Cadena del Ser temporalizada aparece ya en el XVIII: "Una de las principales ocurrencias del pensamiento del siglo XVIII fue la temporalización de la Cadena del Ser (...) Si bien todo lo posible exige su realización no a todos se les concede el mismo tiempo". Lovejoy (1983), p. 318. Lo que nos interesa aquí es que esta "temporalización" es visible en las fuentes ilustradas del pensamiento anarquista español. Tal es el caso del barón de Holbach o de Diderot (vid. Lovejoy (1983), p. 349). Para el caso específico de Holbach, vid. Negri, A. (1986), "La cosmologie matérialiste de Holbach", en Bloch, O. (ed), Epistemologie et matérialisme, París, 72-102; p. 80.

pináculo está el Hombre), que se desarrolla en una sucesión temporal ordenada, "ascendente" y sin fisuras. Y sobre todo, reaparece -más o menos enmascarada- una visión teleológica del mundo vivo, como es visible en las recomendaciones al profesor de Ciencias Naturales de la Escuela Moderna quien "hará ver cómo los animales constituyen una cadena ininterrumpida que, partiendo del microbio, se va acercando cada vez más al hombre."¹⁷³

Encontramos, pues, un nuevo lugar para el hombre. Lo que le hace único no es ser el objeto privilegiado de la obra del Creador, sino el situarse en el pináculo de una cadena ascendente. El hombre, en palabras de Anselmo Lorenzo (1901), tiene merecido "no el vano título del rey de la creación dado por los poetas, sino ser clasificado por los naturalistas en un orden único puesto en la cima de la escala zoológica..."¹⁷⁴

2.2. El progreso inevitable: emancipación de la animalidad y aparición de la raza humana.

No solamente la Naturaleza se despliega en una escala ascendente que culmina en el homo sapiens, sino es el propio homo sapiens el que asciende por esa escala. En palabras de Teresa

¹⁷³ Redacción (1902), "Curso medio", Boletín de la Escuela Moderna, 4, 48-50; 50. La autora del texto fue, casi con toda probabilidad, la primera directora de la Escuela Moderna, la francesa Clemence Jacquinot. Vid. al respecto: Solà i Gussinyer, P. (1980), Educació i moviment llibertari a Catalunya (1901-1939), Barcelona, pp. 97-98.

¹⁷⁴ Lorenzo (1901)a., p. 21.

Mañé, el ser humano, "en constante movimiento ha ascendido desde su forma primitiva (...) hasta nuestro ser con tendencias magníficas, para la perfección ética, intelectual y material"¹⁷⁵ Se trata de un proceso de perfeccionamiento que no tiene porque detenerse. Montseny (1893), por ejemplo, afirma que "Darwin y Spencer han demostrado hasta la saciedad" que no "existe el tipo perfecto y último del hombre."¹⁷⁶

Se trata, como vemos, de la versión "biologizada" de la idea ilustrada de la perfectibilidad del género humano. Pero todo ello hace que el hombre se convierta en una criatura ambigua. Por un lado se sitúa en lo más alto de la jerarquía de los seres. Pero por el otro, por su propia condición de "ser" un ser en

¹⁷⁵ Gustavo (1889), p.2.

¹⁷⁶ Montseny (1893)a., p.13. Algo parecido decía Bakunin: "¿Será el hombre el último y el más completo producto orgánico sobre la tierra? ¿Quién podrá responder y jurar que dentro de algunas decenas o centenas de siglos no pueda derivarse de la más alta variedad de la especie humana una especie de seres superiores al hombre y que tendrían la misma relación con él que tiene hoy el hombre con el gorila?" Bakunin (1977), Vol. III, p. 103. En alguna ocasión se habla incluso del "superhombre". Urales precisa el uso del vocablo deslindándolo de connotaciones que la puedan acercar al pensamiento de Nietzsche: "El hombre no ha descubierto aún los mundos que existen ocultos en la evolución de la especie. En este sentido se puede creer en la formación del hombre superior, en el superhombre, porque la vida no ha de estancarse en el estado actual de las criaturas (...) Pero para evitar que esta concepto del superhombre caiga en el ridículo, no hemos de apreciarlo en las teorías de un filósofo que se considere superior a los demás hombres (...) Hemos de verlo en la evolución de la especie humana producto hermosísimo de una renovación de la vida y de sus medios de desenvolvimiento. Urales, F. (1903)b., "Anarquismo. Más allá de la anarquía", La Revista Blanca, 737-738; p.737. Lorenzo, por su parte, habla de manera algo oscura de la terminación del doloroso "período constituyente de la Humanidad", y su sustitución por la "vida del superhombre" Lorenzo, A. (1913) Hacia la emancipación, Mahón, pp. 156-157.

"perfeccionamiento", es decir, en cierta manera "inacabado", siempre se puede temer de él un resurgir de la animalidad primitiva, de la irracionalidad. Sin embargo, los aspectos turbadores de la imperfección en el Origen, pasan a ser beneficiosos cuando se piensa que constituyen uno de los mejores testimonios contra el relato del Génesis:

"...si el hombre fuera el producto final del Génesis, hubiérase presentado perfecto desde el momento de su creación."¹⁷⁷

Así, frente a la idea de una caída, de una degradación por el pecado original, se afirma la gran imagen de un progreso continuo desde nuestros orígenes animales:

"Lo misticisme suposá que l'home, creació predilecta d'un Deu omnipotent y omniscient descendí al abim del pecat, ab lo que insulta al creador, y senta la absurda teoría del retrocés. Lo racionalisme, fundat en la observació y en l'estudi de la mecánica universal enalteix al home demostrant que procedeix d'organismes inferiors, ab lo que li dona un merit llegítim y funda la verdadera doctrina de la vida y del progrés."¹⁷⁸

¹⁷⁷ Lorenzo (1905), p. 24. La idea de la imperfección en el origen también es compartida por Joan Montseny: "... éramos más imperfectos, y lo éramos no tan solo moral e intelectualmente considerados, lo éramos también físicamente." Lo que es llamativo de la posición de Montseny, es cómo reconoce explícitamente, que lo importante es la desacreditación de la versión religiosa de nuestros orígenes y no tanto la "cuestión del mono": "La evolución orgánica es tan innegable como la evolución intelectual. Podemos no ser un mono perfeccionado; pero también podemos serlo y tanto si lo somos como si no lo somos cosa es esta que nos ha de traer sin cuidado. Lo que conviene a nuestra moral, a nuestra dignidad humana, a nuestra bondad es no creer que seamos obra perfecta de un ser sobrenatural, por las consecuencias pobres y tristísimas que surgen de tal creencia." Montseny (1896), pp. 117 y 118.

¹⁷⁸ Redacción (1890)a., "La Lluyta per la existencia", la Tramontana, 460, 2; p.2.

La afirmación del progreso, además, al ser concomitante con la negación de un hombre originario perfecto, también lo es con la negación de la imagen paradisiaca de nuestros orígenes. De hecho, ya en el XVIII, la mayor parte de los filósofos habían rechazado la identificación de los estadios iniciales de la especie humana con el Paraíso. Antes del XVIII, cuando la Biblia todavía era la obra de referencia por excelencia, el mito de la felicidad original proporcionaba el elemento clave de todo relato histórico. Pero tal mito podía ser fácilmente interpretado como un elogio de la pasividad: al hombre sólo le quedaba esperar pacientemente que el Apocalipsis reestableciera el Paraíso. La Ilustración opone a esta imagen la idea de que el hombre y la sociedad tienen una tendencia natural a perfeccionarse. Frente a la inercia, se hace el elogio de la vida activa. La Historia comienza a entenderse como un progreso desde el estado de salvajismo a la civilización. La civilización se convierte en la nueva Creación. El actor fundamental de este nuevo Génesis sería el propio hombre, que se convierte en el creador en lugar de Dios. Se niega, en definitiva, la Edad de Oro primigénea, pero se preserva en cierta manera el concepto mismo de Paraíso. La imagen de los tiempos primitivos se convierte en una especie de Edad de Oro al revés. Así, frente a la idea de una naturaleza hospitalaria y una alianza con los animales, se proyecta la imagen de una naturaleza sin piedad y de una guerra perpetua contra las bestias feroces. Al mito de un hombre cuasi todopoderoso y señor de lo creado, se opone la triste visión de

un ser débil y sin recursos¹⁷⁹.

Los anarquistas, en esto, no se diferencian gran cosa de los ilustrados. Anselmo Lorenzo (1901) también niega la hipotética existencia de una Edad de Oro primigénea. Para apoyar dicha afirmación recurre Lorenzo citando a un autor alemán sin hacer mención de su nombre:

"<<Quien se dedica a la investigación de los estados primitivos del género humano, debe, ante todo, armarse formalmente contra el error que tanto tiempo ha privado de haber existido en los tiempos primitivos un pueblo primitivo también perfecto (...) los poetas hablan de una edad de oro, más la ciencia enseña lo contrario (...) Ningún pecado pudo arrebatarse al hombre primitivo una felicidad que nunca poseyó; antes al contrario, con indecible lentitud, con inmenso trabajo, logró elevarse de principios meramente animales a lo que hoy ha llegado a ser. Por donde quiera se tienda la vista no se ve indicio alguno de descenso de primitiva altura; no se ve más que ascenso, constante progreso.>>"¹⁸⁰

Lorenzo, por su parte, concluye que ese "paraíso" se ha de encontrar necesariamente en el futuro. La formulación específica de esa idea, por otra parte, recuerda mucho a otro fragmento de Luis Büchner:

"La razón es sencillísima y de potente evidencia: todo en la historia humana va de lo menor a lo mayor, de lo simple a lo compuesto (...), de lo malo a lo bueno (...), y siendo esto así, esa edad de oro que uno infundadamente suponen pasada es racionalmente futura."¹⁸¹

¹⁷⁹ El contenido del párrafo inspirado en Stockzokowski (1994), pp. 29-32.

¹⁸⁰ Lorenzo (1901)a., p. 14.

¹⁸¹ Lorenzo (1901)a., p. 14. Es posible que el autor alemán que cita anteriormente sea Luis Büchner. El texto que a continuación vamos a citar parece estar en la misma dirección

No hay felicidad primitiva y tampoco hay primitivos perfectos. La confirmación científica de que el hombre tiene un origen animal reactiva imágenes e ideas ya arraigadas con bastante anterioridad. De hecho, la idea de la condición bestial de los hombres primitivos forma parte, según Wiktor Stockzkowski, del patrimonio clásico de la antropología ingenua. La tendencia a comparar a los primeros hombres con los animales se mantiene desde la Antigüedad. Por tanto, si existe una yuxtaposición entre el hombre primitivo, y el "animal", los atributos del último nos definirán en gran medida lo que fue el primero. La visión de la animalidad, viene dada por la simple negación de la imagen que se haga de los hombres, definidos ellos mismos según las normas de una cultura particular: los antropólogos del XIX, por ejemplo, identificarán la promiscuidad con la animalidad, en oposición al principio de monogamia que decían practicar¹⁸².

Por tanto, a un origen imperfecto "inferior", "animal", corresponde un tiempo definido por las carencias, la ignorancia, y sobre todo por la brutalidad y la crueldad. El hombre primitivo, al decir de Villalave, no es el ser "cándido,

argumental, tanto del fragmento de autor "alemán" desconocido, como de las líneas que hemos transcrito del propio Lorenzo: "A medida que el hombre progresa, por esta vía, se aleja de su pasado bestial, de su subordinación a las fuerzas naturales y a sus inexorables leyes para facilitar el desarrollo ideal de la humanidad. Siguiendo este camino el hombre hallará ese paraíso(...), ese paraíso que según la leyenda, el pecado quitó al hombre, con la diferencia, no obstante, de que el paraíso futuro no es imaginario, sino real, y que no se halla en los orígenes; sino al fin de la evolución humana..." Büchner, L. (1893), "Cómo debe entenderse la lucha por la vida", El Productor, 369, 1; p. 1.

¹⁸² Stockzkowski (1994), pp. 53-55.

sencillo, inocente, dispuesto siempre a las acciones generosas" que nos pintan algunos "tratadistas"¹⁸³. La "ferocidad originaria" se convierte en un tópico al uso, tanto por la lógica de la interpretación particular que se hace del relato evolucionista, como por los estereotipos difundidos por la comunidad científica del momento¹⁸⁴. En 1884, en la publicación dirigida por José López Montenegro, Los Desheredados aparece la siguiente descripción de los tiempos y los hombre primitivos:

"Cuando allá hace más de dos mil siglos (...), apareció el hombre en diversos continentes a un mismo tiempo y como producto seleccionado de animales anteriores, (...)no había inteligencia, ni dios, ni alma; solo discurrían por los intrincados bosques y profundas cavernas unos seres que han sido nuestros padres, de raza mongoloide, de fiero carácter y rudo y feísimo aspecto, en cuyos esqueletos (...) se ven las huellas del canibalismo y en sus moradas trogloditas o subterráneas, los testimonios de su bárbara y salvage (sic) existencia. Sin lenguaje, sin agricultura ni artes, pues nada de esto y, ni siquiera el fuego, conoció el hombre durante los primeros 1500 siglos de vida, solo tuvo por oficio devorar o ser devorado, reproducirse al estilo de las fieras y disputar el terreno palmo a palmo a los monstruos que cubrían la superficie del planeta."¹⁸⁵

¹⁸³ Villalave (1882), p.76.

¹⁸⁴ Por ejemplo, el prestigioso antropólogo, John Lubbock: "...los salvajes son más inocentes, y, sin embargo, más criminales que los pueblos civilizados;..." Lubbock, J. (1912), Los orígenes de la civilización y la condición primitiva del hombre, Madrid, p. 463. El famoso fisiólogo Du Bois Reymond es aún mas contundente: "... la realidad nos presenta hordas asquerosas y groseras luchando con el hambre,...), sumergidas en repugnante sociedad, en una ignorancia estúpida y en un egoísmo cruel..." Du Bois Reymond, E. (1877), "La historia de la civilización y la ciencia de la naturaleza. La época primitiva o la edad de las ideas inconscientes", Revista Europea, 236, 257-260; p.257

¹⁸⁵ López Montenegro (1884), p.1. No sólo se destaca la rudeza de las condiciones de vida en que se desenvolvía el hombre-animal, sino que se solía señalar como una característica sobresaliente su ferocidad y su miseria moral. Así el propio López Montenegro: "Mas cuando el hombre apareció a la vida (transformación de plantas y animales), era el tipo más fiel del egoísmo, era bestia feroz, era salvaje. López Montenegro (1902),

Por otra parte, es lógico pensar que si todo va de lo peor a lo mejor, el "lugar histórico" más propicio para cualquier tipo de mal que afecte al desarrollo posterior de la humanidad es el más primitivo. La injusticia, la división de clases, la guerra constituyen el triste legado del salvaje, una especie de lesión primitiva que hay que superar. Villalave, por ejemplo, habla de cómo en las instituciones actuales pervive "la esencia del salvajismo, que de generación en generación, de siglo en siglo, ha llegado hasta nuestros días sin que podamos precisar la época en que se extinguirán por completo." Se trata de "un legado (...) común a todas las razas" constituido por "la guerra y los dogmas religiosos (...) que aún tienen convertida a la humanidad en dos bandos; uno que domina, otro que obedece."¹⁸⁶

Llegamos pues al problema clave de la explicación del origen del mal en el mundo. Según Alvarez Junco cuando los anarquistas se enfrentaron con la gran cuestión del origen de los conflictos, es decir, de la ruptura de la armonía primitiva, recurrieron en la mayoría de las ocasiones a factores subjetivos (ya contenidos en la mayoría de los casos en la obra de Volney Las ruinas de Palmira). Por un lado nos encontramos narraciones que "aluden al egoísmo mal entendido, a la codicia y a los deseos desenfrenados

p.33. En Garibaldi. Historia liberal del siglo XIX, se cita el famoso texto de Darwin sobre los fueguinos (Pastor Péllico, p. 2103). Según Anselmo Lorenzo nada "...puede compararse a la miseria física de los primeros hombres como su miseria moral;..." Lorenzo (1901), p.7. Los niños de La Escuela Moderna leían en sus libros que "los hombres primitivos eran verdaderas fieras..." Jacquinet, C. (1901), Compendio de Historia Universal, Barcelona, p.221.

¹⁸⁶ Villalave (1882), pp. 82-83.

que primaron en algunos individuos e impulsaron a los fuertes a arrojarse sobre los débiles para aprovecharse de su trabajo." Por el otro en no pocas ocasiones se acude a la "ignorancia del hombre primitivo", interpretación que "además de preservar la el principio de la no-maldad del hombre natural y de la armonía, tenía las ventajas de ser conciliable con la teoría del progreso -pues la ignorancia es superable; y gracias, precisamente como interesaba, a la cultura- y de permitir atribuir a la religión el atraso de la humanidad."¹⁸⁷

¹⁸⁷ Alvarez Junco (1991), pp. 185 y 186. Volney afirmaba que "...la ignorancia y la codicia son los dos manantiales de todas las miserias de la vida humana." Volney, C.F. (1985), Las ruinas de Palmira, Madrid, p. 34. Alvarez Junco cita numerosos fragmentos tomados de Prat, Anselmo Lorenzo, LLunas, etc., que siguen esta misma línea, con lo que sería ocioso abundar en todo ello. Nosotros añadiremos un interesante ejemplo recogido en las páginas de El Productor en 1888 donde se superpone la explicación "clásica" de la "caída" (la tomada de los textos de Volney) con la influencia -más reciente y que luego se consolidará- de la antropología evolucionista (en este caso francesa). La narración de cómo se forma la sociedad remite a la influencia del antropólogo Charles Letourneau. La sociedad se forma como la unión instintiva de pequeños grupos ante la amenaza que suponían sus competidores animales: "En los primeros tiempos de existencia de los seres humanos, los mamíferos racionales, más débiles y peor armados que muchos de sus competidores del reino animal se reunieron instintivamente en pequeños grupos, tratando de formar una fuerza colectiva por la unión de varias debilidades que aisladas resultaron impotentes." (Redacción (1888)b., "Orígenes de la sociedad", El Productor, 121, 1, p.1.). De hecho, el fragmento no es más que una traducción directa de La Sociologie de Charles Letourneau (vid. Letourneau, Ch. (1884), La Sociologie d'après l'Ethnographie, París, p. 545.). Pero poco después se impone la sutil pero decisiva desviación con respecto a la argumentación del antropólogo francés. El último argumenta que la tendencia a la sumisión presente en el cerebro humano procede del hábito creado en las expediciones cinegéticas o guerreras de nombrar un jefe provisional (Letourneau (1884), p.546). Poco a poco se va creando una especie de jerarquía en la tribu. En las páginas de El Productor se acude, sin embargo, a la consabida combinación de mala fe, imposición por la fuerza e ignorancia: "...pero la ambición ayudada de la fuerza y por otra parte la ignorancia ayudada de la cobardía, hicieron que allí también unos individuos lograran imponerse y que se implantase en el cerebro humano la tendencia a doblegarse ante un amo." Redacción (1888)b., p.1. A partir de ahí se precipitan los acontecimientos.

Una tercera explicación, a la que se refiere Alvarez Junco, es la de las precarias condiciones en que vivían los hombres primitivos, cuando "la necesidad era ley suprema". Sin embargo, esta gozó de poca popularidad, porque supondría "aceptar el origen <<natural>> e incluso objetivo, ajeno al individuo, de los males sociales"¹⁸⁸. Esta puede ser también la razón fundamental de que comparativamente se hagan pocas referencias a la animalidad primitiva: nuestra ferocidad primitiva es también natural. Pero también es cierto, que, obviando este inconveniente, el primitivo hombre-animal, en su doble faceta de ser feroz e ignorante (luego en gran parte "irresponsable"), parece el sujeto de imputación perfecto a la hora de buscar un "causante" de la lesión original.

En 1886, encontramos en la publicación anarco-comunista, La Justicia Humana, una de las ocasiones en que se desarrolla más netamente este punto de vista. La ley del mundo animal es la "lucha por la existencia" (entendida como conflicto violento entre series irracionales): "...cuando los primeros seres organizados, después de una no interrumpida serie de transformaciones y de adaptaciones sucesivas, aparecieron sobre la tierra, es bien evidente que, entre todos estos organismos sin

El dominio por la fuerza se consolida y aparece la propiedad. Pero este dominio sólo se consolida cuando se fortifica a través de los códigos legales y cuando los primeros sacerdotes inventando "fábulas y brujerías (...) dominan las conciencias". Redacción (1881)b., p.1. Estamos, pues, ante una explicación bastante tradicional -pero con el ropaje de la antropología evolucionista- de cómo se constituye el "triunvirato formado por el Estado, la religión y la propiedad." Redacción (1888)b., p.1.

¹⁸⁸ Alvarez Junco (1991), p. 196.

razonamiento (...) hubo de existir una guerra incesante y sin piedad para los vencidos..." En la medida en que no hay fractura entre mundo animal, y los balbucientes comienzos de la sociedad humana, es plausible pensar que "en las primeras sociedades humanas (...) los más débiles fueran sacrificados a los más fuertes..." Y esto se hace más evidente si se tiene en cuenta que "el hombre, que sólo entonces empezaba a diferenciarse del resto de los animales, había amontonado en sí mismo -por causa y consecuencia de esta lucha incesante (...)- una cantidad inmensa, hereditaria, de instintos de lucha y de dominación..." Así, pues, los más "inteligentes" se aprovecharon de los más "débiles (...)" para establecerse a modo de parásitos sobre este nuevo organismo: la Sociedad.¹⁸⁹

¹⁸⁹ Redacción (1886)b., "La sociedad al día siguiente de la Revolución (1)", La Justicia Humana, 5, 2; p.2. El autor de este texto es casi con toda seguridad el francés Jean Grave. Un texto casi idéntico se recoge en su libro La sociedad futura (Grave, J. (s.f)a., La sociedad futura, Valencia, Tomo I, 37.) Como vemos en esta explicación de la "caída" se hace hincapié, fundamentalmente, en la ferocidad animal primitiva. Tres años después, en Tierra y Libertad (también anarco-comunista), se insiste en la misma línea. Existía una continuidad durante las generaciones que vivieron en la época del "salvajismo" entre la forma de vida animal y la humana: "...aquellas generaciones (...) hambrientas, desnudas y sin albergues, luchaban por la existencia y por la reproducción de la especie, con las grandes dificultades que les oponía la naturaleza..." Redacción (1889)b., "Progreso humano.I", Tierra y Libertad. Quincenario anárquico-comunista, 18, 2; p.2. Por tanto si "...en el período de salvajismo...", la humanidad estaba "...concretada a la vida animal..." (entendida de esta particular manera) la pregunta es clara: "...¿qué sentimientos de razón y de justicia podían desarrollar en aquellas generaciones? Redacción (1889)c., "Progreso humano.II", Tierra y Libertad. Quincenario anárquico-comunista, 19, 1; p.1. Anselmo Lorenzo, por su parte, nos ofrece el paradigma de como en la triple referencia a la animalidad primitiva, a la incipiente humanidad y a la ignorancia inicial, se encuentra un útil expediente que reúne a la vez explicación y exculpación: "Desgraciadamente no fue posible al hombre recién salido de la evolución de especies inferiores, hallar la fórmula de la sociedad perfecta, y formó unas agrupaciones rudimentarias, incapaces de facilitar el progreso y desconocedoras de toda

La "brutalidad", la "animalidad" aparece, en cualquier caso, connotada con una pluralidad de significaciones. Por una parte es una "mancha", herencia de un origen imperfecto, de la que nos vamos desprendiendo progresivamente. De otro lado, aparece en algunas ocasiones, como hemos visto, como la causa profunda del mal existente. Pero, también es un "estado". Un estado abstracto (sin tener en cuenta cuál la diversidad de conductas de los animales), al que se atribuyen cualidades opuestas punto por punto a las supuestas en una humanidad arquetípica. Se aprecia como línea divisoria fundamental la ya aludida entre Razón e Instinto (en contradicción flagrante con la continuidad esgrimida anteriormente entre estas dos facultades con fines antireligiosos). Razón e Instinto, que representan en su división estricta, la tradicional visión del hombre escindido entre una parte "natural, física, biológica, animal, instintiva y previsible", y otra "cultural, suprabiológica, humana, moral y sumisa al pensamiento, por tanto arbitraria e imprevisible"¹⁹⁰. Escisión que, en cierta manera, se veía

noción de justicia." Lorenzo, A. (1887)a., "Caridad y solidaridad", Acracia, 15, 191-192; p. 191.

¹⁹⁰ Stockzokowski (1994), p. 159. Esta escisión remite a una viejísima tradición cultural que remita tanto a la filosofía griega como a la teología cristiana. La cuestión clave es la de decidir quien está en la base, si nuestra parte "animal" o nuestra parte "cultural. En el caso de una ideología que sobresale por su esencialismo racionalista de los ácratas la cuestión en principio, parece clara. Como señala Álvarez Junco este esencialismo racionalista enlaza con el pensamiento aristotélico y cristiano tradicional, en donde la racionalidad se convertiría en el principio de contención y equilibrio de las pasiones, es decir, en un principio que procuraría aquello que nos aleja de la <<animalidad>>. Vid. Álvarez Junco (1991), pp. 118-119. En lo referente a esta cuestión Urales nos ofrece un ejemplo de cómo se pueden decir cosas distintas jugando con las

confirmada por la visión que tradicionalmente se tenía del hombre

posibilidades de un esquema operativo que permanece idéntico. De una posición nominalmente monística, se pasa a un dualismo de hecho. La oposición radical entre "la carne" y "el Espíritu" se disfraza a veces como la lucha que se establece entre el cerebro y el cuerpo, pero forma parte del mismo campo de oposiciones que materia-inteligencia, animalidad-racionalidad, fuerza-derecho. Así lo expresa en La ley de la vida (1893)a.: "La materia que forma nuestro ser, como toda materia organizada, asiste a una transformación que no se realiza en beneficio de la materia, sino en beneficio de la inteligencia, no se realiza en beneficio de la fuerza (sic.), sino en beneficio del derecho (...) A más fuerza corporal corresponde más debilidad de inteligencia (...) pues el cerebro y el cuerpo son las facultades, facultades que pugnan por dominar el organismo humano, facultades que respectivamente representan la animalidad y la racionalidad de aquél. He aquí la lucha..." Montseny (1893)a., pp. 38-39. Curiosamente, seis años después (la primera época de La Revista Blanca), la reivindicación vitalista de los instintos tomará la forma de la reivindicación del "cuerpo" y del "animal". La influencia de Guyau, o del nietzschianismo y la penetración de las corrientes naturistas y vegetarianas tendrá su respuesta en Urales en una inversión de la oposición carne-espíritu (sobre la influencia de las tendencias vitalistas en Montseny y Teresa Mañé, vid. Alvarez Junco (1991), pp. 122-123.). En primer lugar, la necesidad orgánica ofrece un criterio de verdad incontestable frente a una "razón convencional": "Verdad es que el cerebro se adapta más fácilmente al medio (...), pero el medio sobre no ser una obra modelo (sic.), es una obra puramente convencional, mientras que el hambre y la sed, y todas las necesidades orgánicas, son existencias reales, sin cuya satisfacción la vida no sería posible, y las personas que aman la realidad sobre todas las cosas deben amar aquellas que no transigen con los convencionalismos" Urales, F. (1899)a., p. 638. Esto es así porque "somos" en el origen y en nuestro sustrato último animales. No hay que avergonzarse de devolver el fundamento primitivo de nuestro ser: "Ya se alcanza que a lo hablado por nosotros podía llamársele 'Tratado simple de una vida esencialmente rudimentaria' (...) Al fin y al cabo animales somos, y como los animales vivimos, aunque no por la semejanza que sería de desear y que desearíamos si no nos avergonzásemos de nuestro humilde origen." Urales (1899)a., p. 638. Por eso mismo las solicitudes de la carne, del cuerpo/animal, son invencibles y la religión se ve impotente para controlarlas: "Siempre creí que la religión no podría vencer a la carne." Urales (1899)a., p. 638. Urales, como vemos, ejemplifica dos tendencias potencialmente contradictorias: perfeccionamiento humano como alejamiento de la animalidad, o retorno al primitivo fundamento "natural".

dentro de la Gran Cadena del Ser.¹⁹¹

En cualquier caso es claro que la "animalidad" -como sustrato oculto, o como estado anterior al de la plena "humanidad"- se ve envuelta, en la mayoría de las ocasiones de connotaciones claramente negativas. La cuestión es clara: ¿Qué es lo que hizo que el hombre saliera del dominio absoluto de esta "animalidad"?; ¿qué le permitió poder llamarse a sí mismo "hombre"?.

Desde luego la narración que solían ofrecer los anarquistas de este proceso tenía muy poco que ver con un enfoque darwinista. Y esto es así porque existían discrepancias fundamentales en lo referente al concepto mismo de la evolución. Discrepancias que afectaban decisivamente a la cuestión de cómo se diferenció la especie humana de sus parientes animales más próximos. Ya hemos visto cómo la *scala naturae* gozaba de buena salud entre los

¹⁹¹ Al respecto, es tremendamente ilustrativo el siguiente texto de Lovejoy : "El reconocimiento del hecho de que el hombre era una criatura que no estaba en armonía consigo misma, desde luego no se debió originalmente a la influencia de la Cadena del Ser. Otros elementos del platonismo y, dentro del cristianismo, la radical oposición paulina entre "la carne" y "el espíritu" habían hecho de esta teoría dualista de la naturaleza humana una de las concepciones predominantes en el pensamiento occidental (...) Pero el lugar asignado al hombre en la escala de los grados que constituye el universo prestó a esta concepción todavía mayor sutileza y un aire de necesidad metafísica. En algún lugar de la escala debía existir una criatura en la que terminara la serie meramente animal y donde tuviese su confuso y rudimentario comienzo la serie "intelectual"; y esa criatura es el hombre. Por tanto (...) debido a las exigencias del esquema universal de los seres, es presa de propensiones y deseos encontrados; como miembro de los dos órdenes del ser al mismo tiempo, fluctúa entre ambos y no se siente completamente bien en ninguno de los dos." Lovejoy (1983), pp. 254 y 255.

libertarios españoles. La imagen del árbol ramificado, como representación del proceso evolutivo, les era completamente ajena. Paralelamente a esto, y parafraseando a Ernst Mayr, podemos decir que, a grandes rasgos, los anarquistas suscribían un concepto de la evolución biológica de carácter fundamentalmente "transformacional", frente al concepto "variacional" defendido tanto por Darwin como Wallace. ¿Qué queremos decir con esto? Desde el punto de vista de una evolución "transformacional", la especiación significa el cambio gradual de una especie en otra distinta dentro de la misma estirpe filética. Es decir, se produce, "el paso gradual de una cosa desde una condición a otra." La "evolución variacional", supone, por su parte, la aparición de nuevas variaciones en cada generación. De estas variaciones sólo llegan a sobrevivir un pequeño número. Por tanto, "no es un objeto concreto el que se transforma como ocurre en la evolución transformacional, sino que hay un nuevo comienzo en cada generación." En este sentido, la evolución darwiniana es a la vez continua -porque postula un continuum genealógico-, y discontinua, porque cada generación supone "un nuevo comienzo."¹⁹²

¹⁹² Mayr (1992)a., pp. 56-57. Mayr, cuando se refiere a un ejemplo de evolución "transformacional" cita como ejemplo más claro el de Lamarck. Curiosamente la influencia de Lamarck se hace explícita en la primera directora de la Escuela Moderna, la francesa Cleménce Jacquinet. Jacquinet es un exponente perfecto de cómo se aplicaría un concepto de evolución "transformacional" al origen del hombre: "Sucedió con los hombres lo que ocurre con todas las cosas, que pasaron de una clase a otra superior, de una manera insensible como lenta, en una palabra, evolucionaron", Jacquinet, C. (1903)a., "La primera humanidad", *Natura*, 6, 81-85; p.82. Ciertamente Lamarck veía la evolución como un proceso en que los organismos (todos ellos) pasaban de una forma inferior a otra más alta. El problema se planteaba cuando se trataba de explicar la existencia de organismos "inferiores". Se acudía entonces a la generación espontánea. (Vid. Gruber (1984), pp.

¿Cómo afecta esto a la cuestión del origen del hombre? Desde el punto de darwinista entre el *homo sapiens* y el resto del mundo animal existe una continuidad genealógica, pero también discontinuidad, en el sentido de que se resalta su singularidad azarosa. La historia de la aparición de la raza humana no es simplemente la de la "transformación" gradual del "mono" en hombre, sino la del éxito circunstancial de una variación producida al azar. Dicho de otra manera, el hombre no es la culminación inevitable de la evolución progresiva, sino el producto impredecible -y único- de una combinación relativamente improbable de circunstancias que afectaron a los ancestros de la humanidad. Por otro lado, una teoría de la evolución divergente constituye el marco adecuado a partir del cual se puede establecer la pregunta de porqué la línea de desarrollo que ha llevado a la raza humana se ha movido en una dirección que difiere tanto de la tomada por los simios¹⁹³. De esta manera, en

243-244.)

¹⁹³ Mucho se ha discutido sobre hasta que punto el Descent of Man no traicionó, en cierta manera, el camino iniciado en el Origin. John Durant habla de un claro anticlimax tras la publicación del Descent of Man, decepción que continua aún hoy (cita como ejemplo el artículo de Jones, G. (1978), "The Social History of Darwin's Descent of Man", Economy and Society, 7, 1; p.1.). Durant, por su parte, destaca la falta de originalidad del libro de Darwin. Durant, J. (1985)b., "The ascent of Nature in Darwin's Descent of Man", en Kohn (ed.), The darwinian heritage, Princeton, New Jersey, 283-303; pp. 293 y 294. Más allá de la acusación de falta de originalidad, Yvette Conry habla de una obra "desviacionista" en el que una ideología europocéntrica, junto con ciertas componentes darwinianas anteriores al Origen de las especies, infligen una distorsión ideológica decisiva al programa "científico" desarrollado en esta última obra. Conry (1987), pp. 63-82. La cuestión central, en cualquier caso, es la de hasta que punto Darwin compartía la visión "progresista" de una evolución que culminaba necesariamente en el hombre. Nosotros, suscribimos aquí la tesis de Bowler al respecto. Ciertamente en el Descent of Man abundan pasajes que revelan cierto nivel de compromiso con una visión "progresista" de la

una paradójica coincidencia con la mayoría de los mitos que se refieren a los orígenes humanos, todo intento de explicación de la aparición del homo sapiens, desde el punto de vista darwinista, ha de tener una estructura narrativa. Esto es así porque la aparición del hombre y de sus cualidades "distintivas", son el fruto de una determinada serie de circunstancias y eventos "únicos", y no del desarrollo de una tendencia progresiva

evolución. Pero ello no debe desviar la atención de la aportación netamente original de Darwin con respecto a la evolución humana. Darwin, de hecho aplicó su propio modelo de evolución ramificada y se dio cuenta de la trampa en que podía caer si hacía uso del esquema que ya estaban utilizando antropólogos y arqueólogos. Si el progreso mental, era, simplemente inevitable, ¿porqué los simios no han evolucionado al igual que nuestros ancestros hasta alcanzar el mismo nivel de desarrollo mental?. En un modelo de evolución ramificada, por el contrario, no se evade la verdadera cuestión: es esencial especificar porqué dos ramas procedentes de un mismo ancestro llegaron a diverger. En el caso del hombre sólo la referencia a las condiciones que afectaron a nuestros ancestros pueden dar la solución de la diferencia entre los poderes mentales de los simios y los hombres. La solución de Darwin fue la de relacionar nuestra mente con otras características distintivamente humanas: la postura erecta y el bipedalismo. Los simios siguieron siendo simios porque conservaron su tipo de vida ancestral en los árboles y sus extremidades adaptadas a ese estilo de vida. Nuestros ancestros, por el contrario, mediante el bipedalismo y la postura erecta, se adaptaron a la vida en las llanuras abiertas. Esto, a su vez, liberó a las manos para explorar el ambiente y para usar palos y piedras como herramientas primitivas. Darwin sugirió -lo cual era y es uno de sus hipótesis más difíciles de digerir-, que nuestra inteligencia es un "derivado", un "subproducto", de un giro único en el estilo de vida de nuestros ancestros: sin la adopción de nuevos medios de locomoción no se hubiera producido el desarrollo del nivel humano de inteligencia. Bowler, P.J. (1995), Charles Darwin. El hombre y su influencia, Madrid, pp. 216-217. Hay que decir, por otra parte, que Darwin no reflexionó concienzudamente sobre la causa de que los ancestros del hombre adoptaran la postura erecta. Wallace completó el elemento que faltaba en la explicación de Darwin al argumentar que ese cambio fue la adaptación a un nuevo medio: quizás en respuesta a un cambio climático, los ancestros del hombre se vieron obligados a abandonar los árboles en dirección a las llanuras abiertas donde el bipedalismo era una forma más apropiada de locomoción. Bowler (1992)a., p.146.

preestablecida¹⁹⁴.

En contraste con todo ello, en el tipo de evolución "transformacional" suscrito por los anarquistas, se pasa del mono al hombre (el paso de una "cosa" de una condición a otra) en un trayecto ascensional casi insensible, y, sobre todo, prácticamente inevitable. En las páginas de La Propaganda (1883), encontramos un texto tomado de los Bosquejos históricos de James Guillaume, que ilustra lo que queremos decir. En un principio, hubo un tiempo en que la especie humana "no existía, y en que el tipo más elevado de los mamíferos estaba representado por seres análogos a los que hoy designamos con el nombre de monos." Estos monos, procedían de formas "inferiores", es decir, más simples. Por otra parte, es lógico pensar, que los resortes que movían el proceso ascensional, no tenían porque suspender su actividad: "es claro que las leyes de variabilidad y selección natural (...) no podían suspender de golpe sus efectos y detenerse allí; debían por el contrario, continuar su acción."¹⁹⁵

¹⁹⁴ La conexión entre enfoque darwinista-estructura narrativa en lo referente al origen del hombre la hemos tomado de Peter J. Bowler. Bowler hace el comentario a partir de algunas observaciones de la antropóloga Misia Landau. Ella ha señalado que muchas de las últimas teorías de los orígenes humanos parecen tener una estructura parecida al relato: ello sugiere un interesante paralelo con los cuentos populares tradicionales y los mitos referentes a la creación (Landau, M. (1984), "Human Evolution as Narrative", American Scientist, 72, 262-268 y Landau, M. (1991), Narratives of Human Evolution, New Haven). Bowler, afirma, que este es también una característica darwinista, porque "representa un intento de explicar eventos que no pueden ser deducidos en base a una tendencia preestablecida." Bowler, P.J. (1992)a., p. 146.

¹⁹⁵ Redacción (1883)a., p.3.

Sin embargo, el proceso concreto al que se refiere el texto, está más próximo a una hipotética versión lamarckiana del paso del simio al hombre, que del resultante de la acción combinada de la variación y de la selección natural. De hecho, aunque el autor, en una concesión aparente al lenguaje darwiniano, hable de una individuos "más felizmente dotado que otros", el mecanismo concreto que explicaría que se pasara de un escalón a otro, de una especie menos perfecta a otra más perfecta, es el de que la "diferencia" que les distingue del resto de los individuos de esa población (aquella que les hace "más felizmente dotados"), se incrementara a lo largo de las generaciones mediante la acción persistente del uso-herencia. Así, en primer lugar, las "circunstancias exteriores" harían que "se estimule con más actividad el ejercicio de ciertas facultades", con lo que, supuestamente, "esta diferencia se pronunciará aun más". Este ejercicio a su vez, en segundo lugar, generaría la adquisición de un carácter positivo nuevo ("nuevas facultades"), que sería transmitido a los descendientes. Finalmente, dadas las mismas circunstancias ambientales ("bajo la influencia de las mismas causas"), el resultado es claro: la acción acumulada (de presunta significación "positiva") del uso-herencia determinaría la aparición de una variedad nueva "superior", más inteligente. Insensiblemente, nos acercamos, gracias al mismo "movimiento" - inherentemente progresivo- que dio lugar a los "monos", a la aparición del homo sapiens sobre la tierra:

"...¿no se ve que al cabo de un cierto número de generaciones se habrá producido así una variedad nueva, distinguiéndose por una organización superior, por una mayor inteligencia, de las variedades dejadas atrás? Por prolongado que sea el tiempo en que las mismas causas

obren, el movimiento de la transformación ascendente no se detendrá, y bien pronto la posteridad de estos individuos, en vía de progreso continuo comenzara a revestir alguno de los caracteres que constituyen el animal que llamamos hombre.¹⁹⁶

Ahora bien, la idea de un progreso unilineal inevitable que soslaya la radical contingencia que introduce un concepto de evolución variacional y ramificada, suscita otras cuestiones anejas. Así, si se trabaja dentro del marco de una escala ascendente continua, la única forma de identificar el paso del simio al hombre, es el establecimiento más o menos convencional de un "umbral", un punto de arranque, a partir del cual ya se puede hablar de *homo sapiens*. Por otra parte, es evidente que hay que tratar de explicar el amplio golfo existente entre las habilidades y aptitudes de los humanos y la del resto de sus parientes simios. Aquí hay que tener en cuenta, que desde el punto de vista suscrito, la aparición del *homo sapiens* no constituye un giro singular en el proceso evolutivo, sino que se constituye en una suerte de culminación en el proceso unilineal e inevitable de transformación gradual. Lo que se trata no es de especificar el escenario adaptativo, sino de señalar los agentes

¹⁹⁶ Redacción (1883)a., p.3. Siendo el texto aparecido en La Propaganda, un ejemplo de evolución "trasformacional" aplicado a los orígenes humanos, hay fragmentos, sin embargo, que llevan a la perplejidad. En especial éste: ">>Al afirmar que las especies han salido unas de otras por vía de transformación, es preciso ponerse en guardia contra una manera errónea de considerar la teoría de Darwin: no se debe uno figurar que todos los seres animados, forman de abajo a arriba, más que una sola serie, de la que el hombre es el término superior;..." Redacción (1883)a., p.4. Sin embargo, el autor no explicita cual es la imagen que tenía Darwin del mundo orgánico. Y, sobre todo, no explora las consecuencias que podría tener la aplicación consecuente de la ramificación del proceso evolutivo en el caso del *homo sapiens*.

responsables (por ejemplo, la sociedad) de la aceleración decisiva que hacen que el hombre se distinga del resto del reino animal o de que sus ancestros no hayan quedado en un estado estacionario.

Uno de los puntos de referencia clásicos a la hora de establecer una distinción entre el hombre y el resto del mundo animal fue el lenguaje. La aparición del lenguaje articulado fue, para autores como Ernst Haeckel, la verdadera clave de la emergencia de la mente humana¹⁹⁷. Además, en el caso de los anarquistas españoles, hay que tener en cuenta el papel clave asignado por Bakunin al lenguaje en el proceso de emancipación de la animalidad¹⁹⁸. Teobaldo Nieva sigue este camino. Para él existió una escala ascendente que conduce al hombre actual que

¹⁹⁷ La tendencia a tratar el lenguaje como una condición indispensable del desarrollo de las facultades humanas siempre fue una de las convicciones más profundas del pensamiento antropológico. En el XVIII (un ejemplo clásico es Herder) esta idea estaba bastante generalizada (véase Stockzokowki (1994), p. 108). En el caso de la biología evolucionista decimonónica el que más contundentemente se pronunció sobre el tema fue Haeckel. Para el alemán el lenguaje articulado es "sin duda alguna lo que más aleja al hombre del animal, esto es lo que determina el progreso más importante en la actividad intelectual y por consiguiente en la actividad cerebral" Haeckel, E. (1905), Historia de la creación de los seres según las leyes naturales, Valencia, p. 289. Haeckel, en principio, apoyó el punto de vista de Darwin de que la postura erecta fue el primer carácter que distinguió los ancestros del hombre de los simios. Pero, según Bowler, no hizo ningún esfuerzo para identificar los beneficios conferidos por el bipedalismo, y "simplemente asumió que el subsiguiente desarrollo del lenguaje hablado fue la verdadera clave en la emergencia de la mente humana." Bowler, (1992)a., p. 146.

¹⁹⁸ Según Velasco Criado, "Bakunin, fiel a la tradición occidental, va a definir al hombre como <<animal político>>, en el sentido clásico del término, porque es un <<animal lógico>>, porque tiene palabra." El lenguaje se convierte en condición necesaria del "lento camino hacia el humanamente saliendo del animalmente." Velasco Criado, D. (1993), Ética y poder político en M. Bakunin, Bilbao, p.87.

pasa por dos eslabones fundamentales: los "catarrinos" o "animales de fosas nasales próximas o distintas del mono, con cola", y los "antropomorfos superiores sin ella, mezcla del orangután, chimpancé y gorilla (sic)", que serían los "hombres primitivos" o "antropiscos". Pero el punto clave, en el que ese hombre primitivo dejó de serlo, diferenciándose definitivamente de sus predecesores, fue cuando comenzó a hablar:

"Este animal dejó de ser *antropisco* y desatándosele la lengua, -tal vez por la pavorosa impresión que le produjera el rayo y el trueno, dándole a conocer el instrumento de viento y cuerda que existía en su garganta y que se llama voz-, rompió por fin a hablar, comenzando por sonidos guturales y monosilábicos como los que produce el animal, con lo que se diferenció de sus predecesores, en grandes y largos intervalos de tiempo, por los que el *homo sapiens* de Linneo, se ha ido metamorfoseando..."¹⁹⁹

Como se empieza a intuir aquí, la distinción neta entre "umbral" y "agente" no es siempre clara: el lenguaje señala un punto de no retorno en el camino a la "plena humanidad", y es, a su vez la condición básica de la progresiva diferenciación del ser humano incipiente del resto del mundo animal. Algo análogo sucede con el descubrimiento del fuego. Este descubrimiento puede ser, a la vez, un punto cero a partir del cual se puede hablar de la humanidad y, también, una condición tecnológica decisiva que permite la emancipación del dominio absoluto de las fuerzas de la Naturaleza. Esta versión del proceso de emancipación ya aparece en 1889 en Garibaldi, Historia liberal del siglo XIX:

"Para nuestros ascendientes, que no paraísos sino cavernas habitaron, fue un descubrimiento portentoso el hallazgo del fuego, que puso a su servicio un poderoso elemento de la

¹⁹⁹ Nieva (1886), p.9.

naturaleza, siendo el primer eslabón de la cadena emancipadora que la humanidad empezaba a recorrer."²⁰⁰

Anselmo Lorenzo, por su parte, confiere a la "domesticación del fuego" el carácter de "acontecimiento" de "alcance incalculable", ya que sin el fuego, "el hombre se hubiera estacionado en el principio de la evolución"²⁰¹. Sin embargo,

²⁰⁰ Pastor Péllico (1889), p. 2103. En un texto aparecido en Los Desheredados (con toda probabilidad de López Montenegro) cuatro años antes, el descubrimiento del fuego también tenía un papel fundamental. Para el, autor su generación había tenido la dicha de "haber averiguado" que "el hombre, animal procedente de otros animales", que "estuvo sin saber hablar cerca de 150.000 años", no "comenzó a constituir sociedad ni familia hasta el descubrimiento del fuego." Redacción (1885)b., "Cárcel de Tarrasa. 2 de Mayo de 1885", Los Desheredados, 154, 1-2; p.1.

²⁰¹ Lorenzo (1909), El pueblo, Valencia, p. 58. Un texto prácticamente idéntico en Letourneau, Ch. (1905), Psicología étnica, Cuarta Parte, Barcelona, p. 102. De hecho, la asimilación acrítica de las lecturas conducían a Lorenzo a una posición no muy clara en lo referente a la prelación de los factores determinantes en la antropogénesis. En otras ocasiones, como veremos posteriormente, se menciona a la vida social como el factor decisivo que impidió que la especie humana quedara en un estado estacionario. De hecho, en un mismo libro o folleto se pueden superponer versiones distintas, en que se alude como instancias igualmente decisivas a los descubrimientos tecnológicos y de las virtualidades de la vida social. Tampoco es claro como llegaron a interaccionar vida social y el proceso de innovación tecnológica. Por otro lado, no siempre se señaló la domesticación del fuego como único punto de arranque "tecnológico" de la humanidad. En otras ocasiones los momentos decisivos vienen marcados por los progresos en la industria lítica. En esto la influencia del antropólogo Charles Letourneau, se hace una vez más patente. Un ejemplo de lo que decimos lo encontramos en El Banquete de la Vida (1905). Lorenzo, en primer lugar, intenta hacer ver la continuidad entre homo sapiens y simios, afirmando que nuestros "primitivos antepasados no haría sino perfeccionar las prácticas habituales de los monos." Luego, el anarquista toledano, señala las fases de ese perfeccionamiento, destacando, como punto de arranque de la "industria humana", la aparición de la piedra pulimentada: "...los monos, (...) ya sabían abrir los frutos duros con una piedra, o servirse de ella como proyectil para su defensa. De esto a utilizar un pedernal cortante no hay más que un paso; otro paso más difícil condujo a hacer cortante una piedra que no lo era o tenía corte insuficiente, y el antropopiteca o salvaje

aunque la aparición del lenguaje articulado o el dominio del fuego son señalados como jalones fundamentales en el proceso de emancipación de la animalidad, en los textos consultados se da mayor importancia a algo que en bastantes ocasiones aparece como el acicate subyacente a todo progreso: nos referimos a la "necesidad". La "necesidad", ofrece el estímulo imprescindible que posibilita bien el desarrollo emancipador de cualidades específicamente identificable con lo "humano" (la inteligencia, la conciencia, o la tecnología), bien la aparición de agentes de "humanización" (la sociedad).

En esto los anarquistas españoles tampoco se separan de las versiones más tradicionales de la antropogénesis basadas en un utilitarismo radical. De hecho, la explicación del origen de las cosas por su utilidad, o más precisamente por su capacidad para subvenir necesidades elementales, está profundamente anclada en el pensamiento occidental. Se puede encontrar en Hobbes, Diodoro de Sicilia o en los Padres de la Iglesia. En el folklore europeo se conservan multitud de expresiones que hacen referencia a la necesidad como madre de la invención. Hay que tener en cuenta, además, que la explicación se hace bastante plausible teniendo

inferior que lo dio fue el iniciador de la industria humana" Lorenzo (1905), p.25. (texto prácticamente idéntico en: Letourneau (1905), Cuarta Parte, p. 150). Años después (1912), en una conferencia titulada "El derecho a la salud", la rehabilitación de utensilios aparece no sólo como el punto de arranque de la tecnología humana, sino de la propia humanidad: "El día en que, por escasez de materiales o por un destello racional, no deshecharon sus utensilios inutilizados, sino que los compusieron y rehabilitaron, quedó iniciado el progreso industrial que en el día alcanza tan asombrosa altura. De aquella primera determinación de la voluntad, y no de la legendaria creación arranca la humanidad." Lorenzo (1930), p.117.

en cuenta al escenario y al protagonista. El medio es hostil, el primitivo es comparativamente débil cuando se le compara con las fieras. El hombre necesitó un "suplemento", "algo más" que le permitiera sobrevivir: aparecen los útiles, el desarrollo mayor de la inteligencia, la sociedad, etc. La aparición de estos "inventos" está ligada siempre a una razón pragmática y a la subvención de necesidades primordiales, no a algo relacionado con un beneficio no indispensable o a factores culturales. Aquello que ha llegado a existir, es porque es o ha sido útil²⁰².

Por otro lado, la polisemia de la palabra "necesidad" no puede ser más conveniente desde el punto de vista de las vacilaciones del supuesto materialismo de los libertarios españoles. Evocador tanto de un proceso de carácter determinista como de un resorte psico-fisiológico que impulsa a la acción, el término puede contentar tanto a los que quieren ver la evolución hacia el hombre como un proceso "inevitable", como a los que desean ver al Hombre -y su inteligencia incipiente- como al actor principal de su propia Historia. Conviene, antes de seguir adelante, que indagemos sobre el significado que dieron algunos de los libertarios españoles a este término.

²⁰² Vid. Stockzokowski (1994), pp.95, 161, y 162. Aunque la explicación por "necesidad" remite a una tradición cultural ancestral, esto no quiere decir que no fuera fundamental en casi todas las explicaciones usuales de la antropogénesis tanto en el XIX como en el XX. De hecho, según la tesis defendida por el citado Stockzokowski, determinadas explicaciones causales del origen del hombre no serían más convincentes por ser verificables, sino por estar incrustadas en el imaginario occidental. Stockzokowski, W. (1992)a., "Los orígenes de l'homme", Gradhiva, 11, 67-80; p.75.

Anselmo Lorenzo nos ofrece un primera aproximación a este evasivo concepto. En primer lugar habla de la "necesidad" como "desequilibrio vital", como estímulo "interno" a la acción. La necesidad es pues: "un desequilibrio vital, de índole material o moral, que impulsa la actividad humana". Pero también, aparece el concepto de "necesidad" en un sentido casi metafísico, como "motor universal", como "fuerza motriz de todo tiempo y lugar..."²⁰³

En Urales observamos cómo el concepto de "necesidad" viene mediado decisivamente por la idea spenceriana de la evolución social entendida como la modificación correlativa y constante de la naturaleza humana y la sociedad (idea a la que nos referiremos posteriormente con más extensión). En un primer momento el hombre sufrió un cambio por la influencia directa del medio:

"Merced a aquella evolución que hace cambiar las condiciones atmosféricas, modifícase la vegetación y también el hombre. Hubo de alimentarse de sustancias que no había probado antes y modifícase su estómago y su sangre y la composición de sus células y cerebro."²⁰⁴

La modificación que sufrió el organismo humano para ponerse "en relación" con su nuevo medio, impone también un cambio en aquellas disposiciones psico-fisiológicas especialmente adaptadas

²⁰³ Lorenzo (1905), p. 40. Lorenzo cuando habla de la "necesidad" como motor universal, introduce elementos que rozan el panteísmo: "...; porque la necesidad es la vida misma distribuida en la inmensidad infinita del ser, animándose a si propia, siendo agente y paciente, y dando muestra patente a todo observador despreocupado de errores tradicionales, de que la substancia y la energía son todo,..." Lorenzo (1905), 40.

²⁰⁴ Montseny (1896), p. 143.

para estimular la actividad humana: cambian pues las "necesidades". Nuevas necesidades que para ser satisfechas requieren nuevos patrones de comportamiento que a su vez producirán cambios en ese organismo. Vemos aquí un curioso ejemplo de aplicación del lamarckiano uso-herencia, donde el carácter adquirido es fruto de una modificación de la estructura corporal provocada por la adopción de un patrón de comportamiento nuevo que implica ejercitar el cuerpo de una manera diferente:

"Hubo de sentir nuevas necesidades y el organismo todo se modificó al buscar la manera de satisfacerlas y después de satisfechas." ²⁰⁵

El hecho de que el hombre mediante la tecnología pudiera hacer menos dependiente el cambio cultural del biológico, no alteraba la esencia del mecanismo. Las transformaciones producidas por el hombre en el ambiente vuelven a reabrir el proceso. La espiral de causas y efectos sigue hasta el infinito:

"Multiplíquese el hombre y ya la naturaleza no bastaba para su alimentación -pero fue cuando la especie humana ya estaba dispuesta para la industria- y se inventaron los más rudimentarios útiles de agricultura. Con el artificio del hombre las materias que servían para su nutrición no tenían el mismo sabor porque no influían las mismas causas, y esto acompañado siempre de la evolución atmosférica, motivó que el organismo evolucionara hasta ponerse en relación con el cambio del medio ambiente (...) Nuevas industrias, nuevas influencias en el organismo, nuevas necesidades y nuevas ideas, y así, siempre hasta lo infinito siguiendo una sucesión de causas y efectos..." ²⁰⁶

Como vemos, la "necesidad" es algo "dado" (natural). Sin

²⁰⁵ Montseny (1896), p. 144.

²⁰⁶ Montseny (1896), p. 146.

embargo, es función de una transformación previa del organismo con un significado adaptativo: en definitiva, la "circunstancia" es la que establece la nueva relación organismo-medio, y por tanto lo que es "necesario".

Para Vicente March, las inclinaciones o hábitos se reducen a formas particulares (dados los diversos "caracteres" determinados por la influencia del medio ambiente) de la satisfacción de necesidades:

"Las inclinaciones del hombre son el resultado inevitable de sus necesidades, que le empujan a buscar los medios de satisfacerlas de una manera cómoda y apropiada a las circunstancias."²⁰⁷

Aquí la "necesidad" aparece como una determinación absoluta y previa de la propia naturaleza: "La naturaleza humana se determina por las necesidades inherentes a la propia naturaleza..."²⁰⁸

En el caso de las ideas pedagógicas del círculo de Francisco Ferrer la idea de "razón natural" está íntimamente ligada con la de "necesidad natural", como elemento conceptual opuesto a la "razón artificial"²⁰⁹. La sustitución de una educación basada en

²⁰⁷ March, V. (1899), "Inclinaciones habituales o pasiones", La Revista Blanca, 16, 45-446; p. 445.

²⁰⁸ March (1899), p.445.

²⁰⁹ Cambra Bassols ve en esta manera de formular la cuestión la influencia del evolucionismo spenceriano y del darwinismo: "Veamos otro elemento básico de los presupuestos ferrerianos, que emana de su aceptación de las tesis evolucionistas spencerianas complementadas por la concepción darwinista de la naturaleza. Ferrer recoge estas ideas a través de las influencias personales de Elisée Reclus y Ernst Haeckel. Se trata de la asimilación de

una disciplina impuesta (un deber abstracto o razón artificial) por otra en la que la base sea la "imposición" natural de los "hechos"²¹⁰ (necesidades y deseos o razón natural), fue uno de los ejes de las ideas pedagógicas del grupo. Así pues, la educación ha de estar basada en las "necesidades naturales" (al igual que la organización del trabajo). La "necesidad natural" es concebida -en un argumento tautológico- como necesidad de lo "necesario", de lo que hace falta para sobrevivir en un medio concebido como hostil. Este estímulo ha sido determinante en la evolución. Las formas específicas de organización del trabajo han sido impulsadas por la lucha colectiva contra un medio hostil²¹¹.

lo racional a lo natural, de tal manera que la razón natural se opone a la razón artificial o falsa razón. La razón natural es, precisamente, aquélla que se deduce de las verdaderas necesidades humanas." Cambra Bassols (1981), p.60.

²¹⁰ En esto se aproxima en cierta manera a Spencer: "El principio general de la educación moral, según Spencer, es que se debe dejar a los niños sufrir las consecuencias de sus actos. El castigo debe ser natural, y, en cuanto sea posible, forzosamente impuesto por el acto cometido (...) El niño adquiere de este modo ideas claras de las causas y efectos, aprende a conocer la invariabilidad de las leyes de la naturaleza, aprende también a juzgar las cosas por sus consecuencias, y este es un procedimiento que podrá servirle durante toda la vida (...) Entre las ventajas que ofrece este sistema se encuentra en primer lugar que lleva al entendimiento esa noción justa del bien y el mal en materia de conducta, que se desprende de la experiencia de los buenos o malos efectos" Paulhan, F.(1878), "La educación según Herbert Spencer", Revista Europea, 229, 33-37, p. 36.

²¹¹ En un texto traducido aparecido en el Boletín de La Escuela Moderna se habla de cómo la necesidad ha impulsado el progreso desde el salvajismo a la civilización: "Se trata de fundar todo sobre la razón natural. Para esto nos bastará recordar que el hombre primitivo ha comenzado su evolución hacia la civilización por el trabajo determinado por la necesidad de lo necesario; el sufrimiento le ha hecho crear medios de defensa y de lucha, de donde han nacido poco a poco los oficios." Citado en Ferrer, F. (1976), La Escuela Moderna, Madrid, p. 171.

Nos encontramos, pues, con tres oposiciones que definen el sentido de lo que se quiere decir en cada momento. En primer lugar, lo necesario como disposición natural interna del organismo que contrasta con la coacción externa de lo convencional o artificial. En segundo lugar, lo necesario frente a lo contingente. Y en tercer lugar, la necesidad como sensación de la carencia física o el dolor que "requiere" satisfacción.

Curiosamente, en este último sentido, que es el que más frecuentemente se usó, nos aproximamos a un punto de vista tradicional, que ejemplifica a la perfección el reverendo Malthus. Para Malthus la "necesidad corporal" era un "mal necesario" que nos hace salir de la indolencia y posibilita la actividad del espíritu y la invención²¹². Irónicamente, esta aproximación no difiere mucho a la defendida por Anselmo Lorenzo en su alegato antimalthusiano El banquete de la vida, cuando se refiere a las razas que "por no sentir la necesidad en un medio plácido y tranquilo han permanecido estancadas en cierto grado primitivamente progresivo". No en vano para él, "la pena producida por la necesidad, la aspiración formulada por el deseo y la satisfacción consiguiente a ver realizada la aspiración, dan

²¹² "Las primeras grandes causas del despertar del espíritu parecen ser las necesidades del cuerpo. Ellas son los primeros estimulantes que hicieron brotar la actividad en el cerebro del hombre niño, (...) El salvaje dormiría para siempre al pie de su árbol si la llamada del hambre o los pinchazos del frío no le sacaran de su torpor (...) Por todo lo que la experiencia nos ha enseñado sobre la estructura del espíritu humano, si se suprimiesen de la masa de la humanidad esos estimulantes al esfuerzo que nacen de las necesidades del cuerpo, tenemos muchos motivos para pensar que los hombres descenderían al nivel de las bestias..." Malthus, T.R. (1985), Primer ensayo sobre la población, Barcelona, p. 168.

la norma de la vida de la humanidad, desde aquellos inciertos tiempos del hombre-mono o del mono-hombre hasta nuestros días"²¹³. La diferencia entre Malthus y Lorenzo es que el primero presupone que la Providencia ha dispuesto que para que hubiera cierta constancia de la necesidad como estímulo contra la indolencia: "la población aumentará más rápidamente que los alimentos"²¹⁴, mientras que para Lorenzo la armonía básica preestablecida en y por una Naturaleza Providente -definición además de la justicia- exigía la correspondencia exacta de la necesidad y la satisfacción. Por otra parte, debía de existir correspondencia entre necesidad y satisfacción como corolario de otro presupuesto básico del anarquismo hispano, el famoso "derecho a la vida", o como dice Lorenzo, "inmanencia del derecho a ser que tiene el ser."²¹⁵

Entremos ya de lleno en cómo la necesidad subyace al proceso de aparición de las características distintivamente humanas. Para López Montenegro, por ejemplo, el desarrollo de la "reflexión"

²¹³ Lorenzo (1905), pp. 72- 73.

²¹⁴ Malthus (1985), pp. 169 a 170

²¹⁵ Lorenzo (1905), p.44. Sobre el "derecho a la vida": Alvarez Junco (1991), pp. 27-29. Es claro que la contradicción no se salva. Según Stockzokowski el denominador común de casi todas las representaciones "del momento crucial de la antropogénesis", es "la visión de una transición entre el estado estático de una naturaleza paradisiaca (...) y el estado dinámico de una naturaleza hostil." Stockzokowski (1994), p. 71. En el caso de los anarquistas no hay tal transición porque no hay conexión entre dos visiones de la naturaleza fundamentalmente discrepantes. Por una parte, se habla sin más de una naturaleza hostil como escenario de la antropogénesis. Por la otra, como hemos visto en el capítulo anterior, se ofrece, en las más variadas ocasiones, la imagen de una naturaleza maternal, pródiga y abundante.

tiene su causa en una "respuesta" del hombre primitivo ante la presión de un medio hostil. El "ejercicio" mental (en una peculiar versión del lamarckiano uso-herencia) produce un aumento de la "materia pensadora" frente a la "no pensadora". Aparece finalmente el hombre "civilizado":

"Presa de terrores e incertidumbres, sin artes ni mucho menos ciencia; sin otras armas defensivas que los dientes, las uñas sus fuerzas musculares (...), el hombre primitivo se vio obligado a obtener su alimento y conservar la existencia por medio de la astucia y la reflexión (...) Esa gimnasia intelectual que las circunstancias le impusieron, sublimó su potencia imaginativa, dotándole tan precioso elemento, de las más favorables condiciones para suplir con ideas o esencia de materia, lo que en materia no pensadora le faltaba (...) Y así lentamente, aquél ser mamífero bimanio, cuyo organismo de 1,50 a 2 metros, contenía a modo de lámpara que transporta luz un cerebro (...), hoy a fuerza de selecciones y ejercicio pensador, se halla constituido en el civilizado, aurora de otras razas que superarán a la presente humanidad."²¹⁶

El mismo José López Montenegro nos proporciona páginas después una detallada, confusa -pero también sintomática- versión antirreligiosa de la emergencia del "alma" desde sus orígenes animales. En esos fragmentos se combinan, a partes iguales, el acicate imprescindible de la "necesidad" con los efectos decisivos de la vida social. Para López Montenegro, la estructura psicológica de los animales se caracteriza no sólo por la posesión del "instinto" (identificado con lo "innato"), sino también por la existencia de actividad inteligente (una inteligencia "adquirida por necesidad" en los primeros años de

²¹⁶ López Montenegro (1902), pp. 196-197.

vida)²¹⁷. En el caso del hombre, la vida en sociedad -aunque no queda muy claro porqué- supuso un desuso progresivo de los órganos corporales, que implicó a su vez la disminución -se puede decir "atrofia"- tanto de los sentidos como del "instinto natural". Proporcionalmente, esa misma vida en sociedad, y la "necesidad" -al debilitarse esa fuente de información interna que constituye el instinto- determinó un uso creciente del intelecto. Como la función hace el órgano, este ejercicio tuvo efectos somáticos (aumento masa encefálica, etc.)²¹⁸. Por tanto,

²¹⁷ La realidad primaria es el instinto; la inteligencia se convierte en lo "adquirido: "...tienen los hijuelos, el instinto (alma o pensamiento que llama el hombre) innato a su ser, que por herencia le vino, como la forma, después adquiere la inteligencia en el gran colegio de la necesidad..." López Montenegro (1902), p. 200. Aunque el instinto es innato, esto no significa que se necesariamente "fijo". El "instinto de conservación" -identificado con los conocimientos relativos a las primeras necesidades vitales- puede transformarse en virtud de una especie de ley de asociación psicológica: "...la mayor parte de los humanos conocimientos, relativos a la primera de sus necesidades, que es vivir, la poseen aquellos a quien tan neciamente llamamos irracionales. Esa cualidad susceptible de modificarse o transformarse por medio de la observación y recuerdo de sucesos siempre repetidos,..." López Montenegro (1902), p. 201. Conviene señalar dos aspectos importantes que se reflejan en los textos citados. En primer lugar, la idea de que el instinto se transmite por herencia junto con la forma, y que, como ésta, está sometido a transformación. Se trata aquí de desacreditar la idea de que el instinto fuera una disposición implantada (una "voz de Dios") con algún propósito dentro del plan de un hipotético creador. Por otra parte, se deja entrever, o se sugiere de manera implícita, que forma e instinto no deben ser de naturaleza esencialmente distinta. En segundo lugar, que la transformación del instinto se produzca por "medio de la observación y recuerdo de sucesos siempre repetidos" nos remite a una epistemología empirista de carácter asociacionista. Hay que señalar que la transformación del instinto se produce ante un cambio de la estimulación ambiental y no por un proceso de selección natural o una modificación endógena sin relación con el medio.

²¹⁸ La disminución de la influencia del "instinto" lleva a un aumento -probablemente proporcional- de la actividad intelectual: "...disminuyendo su instinto natural tanto como se debilitan los sentidos corporales, por efecto de la vida de sociedad; es decir, por causa del cambio depresivo que sufren los

concluye Montenegro, se puede dar una explicación naturalista de la emergencia de las facultades superiores, demostrándose "la falsedad de las hipótesis del espíritu increado y de su origen, la divinidad."²¹⁹

Vemos como aquí se asigna un rol clave a la sociedad. De hecho, la influencia decisiva de la sociedad en el desarrollo de la inteligencia humana fue un lugar común para los filósofos, biólogos o psicólogos que trataron la cuestión²²⁰. Un punto de

órganos al realizar menos gimnasia o ejercicio, pero, en cambio, adquirió el hombre, también por ejercicio, aumento en su masa encefálica, aumento de fósforo que la ilumine y aumento de medios morales (que, luego, se traducen en físicos) para perfeccionarse." López Montenegro (1902), p. 201. Es interesante observar que en el texto de López Montenegro, se mezclan elementos novedosos con otros que no lo son tanto. Hemos visto como admitía cierto grado de actividad inteligente en los animales (lo cual rompía con la dicotomía tradicional entre una conducta animal guiada por el instinto, y una conducta humana guiada por la razón). Sin embargo, creía que existía una relación inversa (en esto coincide con Montseny) entre instinto y actividad inteligente. Esto último no estaba nada claro desde un enfoque darwiniano: "Consideraba Darwin en primer lugar la objeción de que entre el hombre y el resto de los animales existe una diferencia cualitativa que puede expresarse diciendo que la conducta de los últimos se guía por el instinto, mientras que la del primero se guía por la razón. Darwin argumentaba, primero, que en casi todos los individuos la conducta es en parte instintiva y en parte dependiente de la experiencia anterior del propio individuo. Las apariencias, eran, además, que el instinto y el aprendizaje no se hallaban inversamente relacionadas en las distintas especies...". Boakes (1989), p. 25.

²¹⁹ López Montenegro (1902), p.201.

²²⁰ Tanto Herbert Spencer como George Romanes manifestaron que existía una conexión entre desarrollo mental y social. El caso de Romanes es algo más complejo. El, en un principio, (especialmente en su libro Mental Evolution in Man (1888)), adoptó una posición similar a la de Ernst Haeckel en lo referente al origen de la mente humana: el lenguaje es la clave en el desarrollo del pensamiento racional. Especuló sobre si los simios encontraron bloqueado el camino a ese pensamiento racional a causa de sus órganos vocales inapropiados. Sin embargo, Romanes no fue consecuente. Posteriormente, pasó a asumir que los

vista, que, por cierto, no suscribió el propio Darwin²²¹, pero que si siguieron -con bastante entusiasmo- los libertarios españoles²²². Montseny, por ejemplo, ve el proceso de creciente influencia de la sociedad, a lo largo de generaciones, como un proceso concomitante con la "expulsión" de nuestra parte animal-instintiva:

"...la bestia perdió su poderío al ganarlo la sociedad. Perdió su poder el instinto al ganarlo la razón y el instinto es la bestia, la razón la sociedad."²²³

ancestros humanos ya eran humanos en forma, y, sobre todo, hacían herramientas (lo cual implicaba un considerable grado de desarrollo mental), antes de que hubieran desarrollado el habla. Es entonces cuando se aferró a la creencia común de que la vida social había ayudado a desarrollar la mente humana. Bowler (1992)a., pp. 146-147.

²²¹ Darwin se daba cuenta de que los simios y otros muchos animales vivían en grupos familiares, y que la creciente socialización, per se, no había implicado un desarrollo de la inteligencia análogo al del homo sapiens. Bowler (1995), pp. 217-218.

²²² Y del extranjero. Tal es el caso del italiano Malatesta quien destaca como factores principales de la <<salida>> de la animalidad, la vida social y el lenguaje: "El hombre, aunque descendiente de los tipos inferiores de la animalidad, débil y desarmado (...) pero con un cerebro capaz y de gran desarrollo, un órgano vocal apto para expresar (...) las diferentes vibraciones cerebrales, y manos adecuadas para dar formas a voluntad a la materia, debía sentir bien pronto la necesidad y las ventajas de la asociación; así se puede decir que sólo entonces pudo abandonar la animalidad, al hacerse social y adquirir el uso de la palabra..." Malatesta, E. (1893), La anarquía, Barcelona, p.24.

²²³ Montseny (1896), p. 146. El proceso de expulsión del bruto es concomitante con un proceso de apropiación de la sociedad. Un proceso que se acelera a medida que las relaciones sociales se hacen crecientemente complejas, y el hombre queda sujeto a los dictados del medio social: "Se forma la familia, la sociedad, se adquieren relaciones al perfeccionarse las vías de comunicación, los conocimientos se generalizan, las preocupaciones también por la tradición primero, por el libro después, se forma la ciencia, viene la educación y el hombre desde que nace queda sujeto al medio ambiente; la sociedad se lo apropia." Finalmente, la "brutalidad del hombre primitivo pierde

Montseny se remite a la versión de la emancipación de la "animalidad" como "proceso continuo" (un proceso inacabado). Sin embargo, existe otra versión, la que ve la animalidad como un estado abstracto -definido por la "irracionalidad" y connotado con rasgos negativos- del que los hombres en un momento dado salieron. Aquí la sociedad juega el rol de *conditio sine qua non* de esa salida. En el caso de Anselmo Lorenzo (1887), la "necesidad" ejerce de elemento mediador imprescindible. Los hombres formaron la sociedad para subvenir unas necesidades que de otra forma no se hubieran asegurado. Y la sociedad se convirtió en la condición de que los ancestros humanos se convirtieran en aquella especie, el *homo sapiens*, caracterizada, frente al resto del mundo animal, por ser "esencialmente progresiva"²²⁴:

"La Sociedad es un medio hallado por el hombre para completar la satisfacción de sus necesidades. Sin ella, falto de los poderosos recursos de la ciencia, del arte y de la industria, vegetaría el hombre ignorante, rudo y miserable, como uno de tantos seres de la escala

su influencia, y al sucederse las generaciones se pierde grado a grado lo que en el hombre es origen de la Tierra." Montseny (1896), p.146.

²²⁴ Si observamos el texto de Lorenzo que citamos a continuación, una de las características negativas principales de la vida del resto de las especies animales de las que nos hemos diferenciado, es la de "vegetar", es la de vivir en tanto que sujetos al yugo del instinto, una historia "congelada". Eso es algo que ya había señalado Bakunin. Las especies animales sólo progresan, en tanto que "las organizaciones más inteligentes y más enérgicas reemplazan sucesivamente a las inferiores,...". Pero en "el seno mismo de las especies, de las familias y de las clases de animales, no hay ninguno o casi ninguno." El hombre, por el contrario, saliendo de la Naturaleza, se impone a ésta, y perfecciona sus productos y a sí mismo. Por tanto el "progreso es precisamente la ley natural fundamental y exclusivamente inherente a la humana sociedad." Bakunin (1977), pp. 228 y 235.

zoológica."²²⁵

2.3. Volver al primitivo fundamento: esbozos de una teoría endógena del origen de la Sociedad.

La sociedad, es, como vemos en la condición fundamental de la antropogénesis. Esto deja otra cuestión en el aire: ¿qué originó la sociedad?. La sociedad en no pocas ocasiones se convierte en un "artificio", en un instrumento creado por los primitivos para hacer frente a un medio hostil. La sociedad es, pues, función de la cooperación; una cooperación reducida a las necesidades de defensa y subsistencia²²⁶. El salvaje es, en un principio, no sólo un ser feroz, sino un ser asocial. La sociedad

²²⁵ Lorenzo (1887)a., p. 191. Reproducido en Lorenzo, A. (1894), "Caridad y solidaridad", La Idea libre, 12, 1; p. 1. Para López Montenegro, la sociedad también fue condición indispensable de la salida de la animalidad: "La felicidad humana supone socialismo, agrupación de personas que, aisladas nunca hubieran podido salir de la animalidad o carácter irracional que distinguió a los hombres primitivos." López Montenegro (1902), p. 195. También la primera directora de La Escuela Moderna: "Mientras los hombres vivieron aislados unos de otros, no pudieron salir decididamente del estado animal." Jacquinet (1903), p.82.

²²⁶ La unión hace la fuerza: "...desde la infancia de la humanidad, tuvo que luchar nuestra raza no sólo contra los elementos, sino contra los antiguos habitantes irracionales del planeta, que acorralados y batidos por la inteligencia, arma de más temple que las garras y los dientes de las fieras, impulsó al hombre a constituirse en Sociedad." López Montenegro (1886), p.3. La sociedad nace, desde el punto de vista psicológico, de la cooperación. En esto se coincide con Spencer: "Aunque el simple instinto de sociabilidad lleva ya a los hombres primitivos a vivir agrupados, no obstante, el impulso principal nace de las ventajas que ven es posible obtener con la cooperación (...) esta únicamente puede ser deseada cuando aquellos que unen sus esfuerzos encuentran en ella un provecho individual." Spencer, H. (s.f)a., El individuo contra el Estado, Valencia, pp. 196-197.

es un fruto tardío:

"Por desgracia la edad de oro (...), no puede admitirse como existente en aquellas primitivas épocas, en que los azares de la vida tropezarían a cada paso con mortales peligros y en que todas las manifestaciones del yo tendrían forzosamente a cada semejante un concurrente, y, por tanto, un enemigo. Con el paso del tiempo se formaron las agrupaciones sociales..."²²⁷

El salvaje es la contraimagen del civilizado. Por tanto, si el civilizado es un <<zoon politicón>>, el hombre primitivo se convierte en su contrario. La sociedad, pues, no emerge de las disposiciones esenciales del salvaje, es más bien, una invención que se impone por la fuerza de las cosas. Como dice López Montenegro: "...comenzó la agrupación de los seres más que por amor, por conveniencia;..."²²⁸. El progreso va, como dice Anselmo Lorenzo, desde la nada al todo, desde la ferocidad primitiva al amor, del reino de la necesidad al reino de la abundancia:

"Veréis primero al individuo solo, aislado, cruel, desconfiado, en lucha perpetua con cuanto le rodea (...) Después al sucesor de aquél individuo feroz, vémosle sentado en una mesa (...) rebosando alegría. Primero el odio, obligado conservador de la vida. Después el amor, consecuencia de la exhuberancia de vida contenida en el arca, en el almacén..."²²⁹

²²⁷ Lorenzo, A. (1900)a., Las Olimpiadas de la Paz y el trabajo de mujeres y niños, Madrid, p. 17. También para López Montenegro existió un estado pre-social: "¿Cómo vivió el hombre? Individualmente y del todo salvaje, antes de la edad de piedra sin pulimentar." López Montenegro (1902), p. 154.

²²⁸ López Montenegro (1902), p. 275.

²²⁹ Lorenzo (1901)a., p.12.

Sin embargo, esto plantea una dificultad añadida. Si la "edad de oro" es "racionalmente futura", ¿desde donde hay caída?, ¿que se puede perder de los tiempos primitivos, si los tiempos primitivos son definidos como una ausencia, como un reverso negativo?. Una posible explicación nos la da Anselmo Lorenzo en Acracia en 1886. El salvaje es un ser "que desconoce totalmente la solidaridad", pero que, y este es el elemento clave, "vive en absoluta libertad". Es un ser, como pensaba Rousseau, autosuficiente, "que trabaja exclusivamente para si". La formación de la sociedad, coincide con la aparición de la "autoridad": "...la autoridad es el pecado original de la sociedad humana." Por tanto, el ideal se constituye en "el restablecimiento de la libertad primitiva."²³⁰

Independientemente de la dificultad de conciliar la imagen del primitivo débil, y el salvaje autosuficiente, tal explicación genera problemas de gran calado desde los presupuestos fundamentales de la ideología libertaria. En primer lugar, si la

²³⁰ Lorenzo, A. (1886)b., "Libertad y autoridad", Acracia, 11, 131-132; pp. 131-132. Las coincidencias con Rousseau no son pocas. Para el filósofo ginebrino, el hombre atravesó una fase pre-social de desarrollo. Para él, el primitivo tenía -como para Lorenzo- la capacidad de satisfacer sus necesidades gracias a sus propios esfuerzos. Existía una igualdad sustancial porque los hombres se relacionaban fundamentalmente con las cosas, y nadie se veía favorecido a expensas de los demás. Por el contrario, en la sociedad, la gente se veía obligada a competir entre si, de forma que los débiles se encuentran a expensas de los fuertes: la desigualdad adquiere una importancia primordial con efectos permanentes. La sociedad pues, como para Lorenzo, nace con un defecto congénito. En lo referente a Rousseau, vid. Grimsley, R. (1988), La filosofía de Rousseau, Madrid, pp. 46-48. Una visión reciente del tema: Moran III, F. (1993), "Between Primates and Primitives: Natural Man as the Missing Link in Rousseau's Second Discourse", Journal of History of Ideas, 54, nº1, 37-58.

lo natural, es no sólo "el modelo permanente" y "el ideal futuro", sino también la situación "históricamente anterior a la caída"²³¹, es muy difícil pensar desde una perspectiva libertaria que el "estado de naturaleza" no incluyera desde el principio la existencia en sociedad. En segundo lugar, se hace prácticamente imposible conciliar la visión del salvaje aislado, con la creencia de que la sociedad es una realidad previa a la autoridad política o al estado²³². Más grave, es admitir que la aparición de los orígenes de esta autoridad política coinciden en el tiempo y tiene el mismo origen que la primera agrupación social: todo hace pensar que la dominación es la expresión espontánea de la naturaleza misma de la sociedad, o incluso de la naturaleza del hombre²³³. Finalmente, nos encontramos con

²³¹ Alvarez Junco (1991), p.97.

²³² Vid. Alvarez Junco (1991), p. 226.

²³³ Esta es, según el antropólogo Marshall Shalins, la filosofía del poder que domina en el mundo occidental, aunque no siempre ha sido así: "Esta no fue siempre la opinión erudita media. La teoría del origen del Estado en la conquista famosa por los estudios de Gumpnowickz y Oppenheimer, era al menos fiel a la antigua doctrina europea -la leyenda de Rómulo, por ejemplo- en el sentido de que podía comprender el poder sólo con la condición de que se originara fuera de la sociedad y que se impusiese violentamente a la voluntad general." Sahllins, M. (1988), Islas de historia, Barcelona, p.82. Bakunin, curiosamente, coincide en gran parte con el planteamiento inicial de Anselmo Lorenzo. Según Velasco Criado, la política en Bakunin es una enfermedad congénita (luego de origen natural) de la que el hombre se ha de liberar. En alguna ocasión habla de el "instinto de mandar a los demás" que tiene su base en "un instinto carnívoro, completamente bestial y salvaje". La cuestión es la de cómo hace compatible Bakunin esta suposición con su denuncia del principio de poder, como un principio de carácter <<artificial>> y contingente. Según Velasco Criado, la respuesta a esa cuestión viene determinada por su concepción de la realidad. Desde esta concepción, permeada fuertemente de la influencia hegeliana, "no todo lo existente es real cuando se trata de definir lo auténticamente humano." Por tanto el "poder", es una de las "etapas necesarias en la evolución de la humanidad", pero no pertenece "a su realidad auténticamente

otra dificultad, que no se deriva del texto citado de Lorenzo, pero si con la imagen del primitivo expresada en multitud de ocasiones: ¿como conciliar la "ferocidad primitiva" con el axioma de la bondad natural del ser humano?²³⁴.

Lo que requerían todos estos presupuestos ideológicos era un cambio de enfoque total con respecto a los tiempos primitivos. Suponía, ante todo, una modificación radical con respecto a la imagen que se tenía del salvaje. Esto empieza a ser perceptible entre los anarquistas españoles en los primeros años del siglo XX. Hemos visto como el hombre primitivo era hasta entonces definido por negación, por la ausencia de los rasgos típicos de la "cultura". Con el cambio de siglo, no sólo se empiezan a extender la sospecha sobre la validez universal de las normas prescritas por esa "cultura"²³⁵, sino que se comienza a ver al primitivo como un "arquetipo", un ser en que en vez de un contenido vacío encontramos el núcleo primordial en que están inscritas todas las tendencias humanas. Algunas de ellas se han

humana." La "progresiva emancipación del hombre", su "mayoría de edad", le va "mostrando como extrañas, artificiales y <<antinaturales>> realidades que, en otro momento de menos desarrollo, de minoría de edad, eran contempladas como necesarias y naturales." Velasco Criado (1993), pp. 170 y 172-173.

²³⁴ Según Alvarez Junco el axioma de la "bondad natural del ser humano" procede de "Rousseau", y fue recibida por los anarquistas españoles "a través de Proudhon." Alvarez Junco (1991), p.49.

²³⁵ "El Hombre actual (...) se ha habituado a mirar con demasiado desdén, desde lo alto de la civilización moderna, las mentalidades de los tiempos que fueron, las maneras de sentir, de obrar, de pensar que caracterizaron a colectividades anteriores a la nuestra y ha llegado hasta creer que no hay más inteligencia que la nuestra, otra moralidad que la que se acomoda a nuestras fórmulas..." Redacción (1904)b., p.1.

atrofiado, y otras se han desarrollado, pero no parece que el civilizado haya avanzado gran cosa con respecto al primitivo en el plano moral²³⁶. Volver al primitivo fundamento consiste entonces en retomar, por decirlo de alguna manera, la línea buena de la historia, aquel carril abandonado a consecuencia de la "caída". En el texto que citamos la conocida analogía entre el salvaje y el niño se convierte en un magnífico instrumento retórico:

"El hombre primitivo era un niño, un niño todo primavera y todo esperanza. Pero el hombre hecho -dice el etnólogo Elías Reclus- ¿mantiene aquellas primeras promesas?. De todo lo que pudo ser ¿que ha realizado?. La menor parte... Y ¿quién sabe! acaso haya desarrollado lo peorcito de aquellas lejanísimas épocas y atrofiado lo mejor que contenían. Ya la sociología nos hace entrever la posibilidad de que la humanidad se emancipe de ciertas instituciones actuales que tienen sus orígenes en lo más bárbaro del pasado y vuelva a un punto de partida en que desarrolle otras que estaban en germen, si así podemos decir, en los primitivos."²³⁷

²³⁶ "Y creemos aún más. Creemos que lo bueno y lo malo que nuestra civilización encierra, no es más que el desarrollo de la bondad y de los errores de los primitivos, sin que la humanidad, moralmente hablando, haya avanzado gran cosa." Redacción (1904)b, p.1. Esta idea no es exclusiva de los anarquistas. La encontramos en científicos del prestigio de Wallace: "...aunque hemos progresado inmensamente más allá del estado salvaje en la parte intelectual, no ha sucedido lo mismo en la moral." Wallace, A. (1889), "Lo que nos enseña el hombre incivilizado", El Socialismo, 2-3; p.2.

²³⁷ Redacción (1904)b, p.1. La cita de Elie Réclus se puede cotejar en Réclus, E. (s.f.) Los primitivos. Estudios comparados Valencia, p.6. Lo primero que hay que decir al respecto, es que la analogía entre el salvaje y el niño, era, en esa época de uso común. Se la solía fundamentar "científicamente", asociándola a lo que denominaba Haeckel como ley biogenética fundamental, según la cual, la ontogénesis reproduce en resumen las mismas fases por las cuales ha pasado la filogénesis, es decir, el desarrollo de la especie. Desde el punto de vista de la explotación ideológica hay que tener en cuenta la ambigüedad intrínseca de la analogía entre el salvaje y el niño. Por un lado, el hombre primitivo es, como los niños, inferior e inmaduro. Por el otro, en la medida que se cree que el fin está inscrito en el principio, el salvaje-niño, aquél en el que están en germen todas las disposiciones

Prueba de la tensión entre dos formas discrepantes de contemplar a nuestros antepasados prehistóricos nos la ofrece Ricardo Mella, cuya visión sobre la cuestión cambia radicalmente en pocos años. En el Segundo Certamen Socialista de Reus (1889), Mella, postuló como deseable una sociedad futura "despojada de todos los atributos legados por los tiempos primitivos."²³⁸ Esto se justifica porque la característica más sobresaliente del hombre primitivo era su "crueldad". Mella utiliza una cita de Herbert Spencer como argumento de autoridad:

"<<Está demostrado, dice a este propósito, que los individuos son el resultado de adaptaciones al medio en el que viven. El salvaje se caracteriza por la crueldad como resultado de la lucha permanente en que se agita... >>"²³⁹

Mella en este primer momento piensa en términos netamente spencerianos: el ser hombre primitivo es un ser asocial y agresivo, los agregados sociales en los que vive son precarios y caóticos hasta el momento en que algunos individuos someten a los demás a lazos coercitivos²⁴⁰. La historia desde este punto

esenciales, <<primitivas>>, aparece, paradójicamente, como instancia crítica y normativa. Vid. al respecto Pautrat (1992), p.33.

²³⁸ Mella (1890)a., p. 66.

²³⁹ Mella (1890)b, p.66. Un texto casi idéntico al citado por Mella en: Spencer, H. (1880), Les bases de la moral évolutioniste, París, pp. 159-160. En esta misma línea: Spencer (1883), Tomo I, p.126.

²⁴⁰ Según Spencer la "sociabilidad, fuerte en el hombre civilizado, todavía lo es mucho menos en el salvaje. Entre los tipos más inferiores, los grupos sociales son muy débiles, y los lazos que unen sus unidades son relativamente flojos." Spencer (1883), Vol.I, p.82. En este aspecto, Kropotkin señaló cierta contradicción en la filosofía de Spencer, especialmente en su obra ética. Por un lado, en el capítulo de los Principle of

de vista -esto también Mella sigue a Spencer- no es otra cosa que el progreso desde las sociedades guerreras primitivas a otra donde las relaciones sociales son cada vez más pacíficas. Dicho en términos spencerianos -como lo hace Mella en 1891 en Evolución y revolución- se pasa del estado militante al estado industrial:

"La evolución va, no obstante, siguiendo la línea de menor resistencia, a la sustitución del militarismo y de la cooperación forzosa por el industrialismo y la cooperación voluntaria, como ha hecho ver claramente Spencer."²⁴¹

Expliquémoslo con más detalle. El estado de guerra es la

condición universal del hombre primitivo. El origen y desarrollo,

Ethics dedicado a la justicia, dedicaba una referencia a la sociabilidad animal, a la <<ética animal>> y a la justicia <<infra-humana>> (vid. Spencer, H. (s.f)b., La justicia, Valencia, pp. 6 a 18.) Pero, por el otro, como ya señaló en su momento Kropotkin, esta referencia no guarda ninguna conexión orgánica con el resto de la ética spenceriana. Es decir, no se conectan ética animal y ética humana, y se preserva la visión del hobbesiana del hombre primitivo como un ser asocial y agresivo. Por tanto, dada esta fractura, no es posible entender el sentido moral del hombre como el desarrollo de los sentimientos sociales de sus ancestros prehumanos. Vid: La Vergata, A. (1992), "Les bases biologiques de la solidarité", en Tort. (ed.), Darwisme et société, París, 55-87; p.75.

²⁴¹ Mella, R. (1934), 86. En 1896, en Lombroso y los anarquistas encontramos la misma formulación con una nota adicional bien significativa. Se vincula expresamente la animalidad originaria con el "Mal" existente encarnado en el autoritarismo y la desigualdad: "La historia entera de la humanidad prueba, y el positivismo lo reconoce, que han sido las necesidades de la guerra producto de la animalidad primitiva, las que originaron las instituciones autoritarias y la desigualdad económica. Prueba asimismo que todo el proceso evolutivo no es más que la gradual sustitución del estado de guerra por un estado industrial más perfecto, de la desigualdad originaria por la libertad igual para todos según la gráfica expresión de Spencer." Mella, R. y Lombroso, C. (1978), Los anarquistas, Madrid, p. 113. (el folleto original fue publicado por la editorial de la revista Ciencia Social en 1896 en Barcelona). Bastantes años después, en el contexto de un clima prebélico, Mella vuelve a recoger la misma afirmación: "...la serena, irrefutable filosofía de (...) Spencer muestra que la humanidad evoluciona rápidamente del estado guerrero al estado industrial." Mella, R. (1912)a., "Literaturas bélicas", EL Libertario, 1, 1; p.1.

tanto de la cooperación social como de las organizaciones estatales hay que encontrarlo en la guerra²⁴². Las necesidades generadas por los conflictos bélicos generan un tipo de sociedad: el tipo militante, es decir, "aquél en el que cual el ejército es la nación movilizada."²⁴³ En dicho tipo, existe una fuerte analogía entre organización militar y organización social: la autoridad está fuertemente centralizada y la cooperación es siempre una cooperación obligatoria²⁴⁴. Como Spencer, y con el Mella, pensaban que existía una interacción mutua entre disposiciones individuales y sociedad, es lógico pensar que el estado de guerra inicial generara aquellas disposiciones "políticamente" adecuadas al tipo de sociedad militante. A la inversa, a medida que se desarrolla el "industrialismo", caracterizado por la creciente descentralización de la autoridad y por la cooperación voluntaria²⁴⁵, se desarrollan costumbres

²⁴² Según J. Rumney, Spencer, creía que el "origen y desarrollo de las organizaciones estatales hay que encontrarlo en la guerra." Guerra que el consideraba "como Hobbes antes que él" como "la condición universal del hombre primitivo." De hecho el conflicto bélico ha sido, según Spencer, un factor determinante en el desarrollo de la sociedad. Rumney cita aquí un texto tomados de los Principles of Sociology: "...las luchas por la existencia entre la existencia han sido el instrumental de su evolución (...) La cooperación social se inició en la unión para la defensa y agresión..." Rumney, J. (1944), Spencer, México, pp. 132-133.

²⁴³ Spencer (1883), Vol.II, p.521.

²⁴⁴ Spencer (1883), Vol.II, p.527.

²⁴⁵ La referencia al tipo "industrial" no es casual en Spencer. Lo que entiende que son las relaciones sociales propias de este estadio social parten de un concepto falsamente idealizado de las relaciones laborales y comerciales: "Estos rasgos generales que hacen diferir tan profundamente el tipo industrial del tipo depredador, toman origen en las relaciones de individuos que la actividad industrial entraña, relaciones completamente diferentes de las que entraña la actividad depredatriz. Todas las operaciones industriales, ya se traten

completamente opuestas. Mella vuelve a citar literalmente a Spencer:

"Mientras el estado de guerra prevalece, la obediencia se hace indispensable y se tienen como virtudes la fidelidad y la sumisión de los esclavos. A medida que la guerra va desapareciendo de nuestras costumbres, y la vida del trabajo y de la cooperación se desenvuelve, los hombres, se habitúan más y más a defender los derechos propios, respetando a la vez los ajenos, la fidelidad al jefe se debilita y se acaba por negar la autoridad."²⁴⁶

La correlación entre desarrollo social y cambios en la naturaleza de las unidades sociales tiene implicaciones psicológicas y éticas indudables que van en la dirección de la desaparición progresiva de la crueldad primitiva y su sustitución por sentimientos altruistas especialmente adaptados al nuevo estado social²⁴⁷. El objetivo es un estadio social en que, como veremos en un capítulo posterior, gracias a una especie de "internalización" absoluta de la conducta moral (como

entre patronos y obreros, ya entre compradores y vendedores, o ya entre las personas dedicadas a las profesiones liberales y sus clientes, se realizan por medio del cambio libre (...) Esa relación en la cual el cambio mutuo de servicios no es obligatorio, en la que ningún individuo está subordinado, se hace predominante en la sociedad a medida que la actividad industrial prepondera (...) La cooperación que desempeñan las funciones multiformes se convierte en una cooperación voluntaria." Spencer (1883), Vol.II, pp. 531-532.

²⁴⁶ Mella (1890)a., p. 60.

²⁴⁷ Al respecto Spencer afirma "...que sólo cuando la lucha por la existencia ha dejado de causar estragos bajo su forma de guerra, pueden alcanzar su pleno desarrollo los sentimientos sociales más elevados." Spencer, H. (s.f)c., Principios de psicología, Madrid, Tomo. IV, p.314. Mella citando a Spencer afirma esta tendencia a la aparición de sentimientos más elevados: "Hoy hay, muchos hombres que practican el bien con verdadera ternura, y se comprende que al paso que las cosas se modifiquen por el progreso y la civilización, la bondad reemplazará a los sentimientos rudos y crueles" Mella (1890)a., p.66.

consecuencia de un cambio de naturaleza), la coerción se hace innecesaria, y el sentimiento de obligación -como eco interiorizado de esa coerción- desaparece.

En 1899, en el folleto La ley del número observamos el comienzo de un cambio significativo. El verdadero "principio" social se encuentra ahora en las sociedades primitivas, y se halla oscurecido, corrompido por un estado de guerra "actual". Para Mella, el hecho de que las propuestas anarquistas puedan parecer un "retorno" al Origen no supone una descalificación:

"Podrá argüírse nos que pretendemos la vuelta al estado primitivo, al estado salvaje. A esto contestaremos que nuestra flamante civilización tiene mucho que envidiar a este estado primitivo del que se habla con desprecio y ligereza nada justificados (...) Aparte del hecho de que la organización que defendemos corresponde bien a la heterogeneidad indefinida de la vida actual; aparte asimismo la evidencia de que nuestros adelantos no permiten la vuelta al salvajismo (...), poseemos un buen número de datos para afirmar que se encuentra latente en las sociedades primitivas el verdadero principio de la vida social, oscurecido o anulado en la nuestra por la guerra permanente en la que nos debatimos." ²⁴⁸

Curiosamente, Mella en este caso se vuelve a apoyar en Spencer:

"<<En las pequeñas sociedades no desarrolladas -dice Spencer-, donde ha reinado por espacio de siglos una paz completa, nada parecido existe a lo que llamamos gobierno; no hay en ellas ninguna organización coercitiva, sino todo lo más alguna supremacía honoraria. En estas comunidades excepcionales, que no son agresivas y que por causas especiales se ven libres de toda agresión, son tan raras las desviaciones de las virtudes fundamentales, veracidad, honradez, justicia y generosidad, que basta para contenerlas con que la opinión pública se manifieste de vez

²⁴⁸ Cano Ruiz, B. (comp.) (1979), El pensamiento de Ricardo Mella, México, pp. 211 a 212.

en cuando en asambleas de ancianos convocadas a intervalos regulares>>"²⁴⁹

Conviene que distingamos el propósito de uno y otro. Spencer trata de demostrar dos cosas. La primera, que se puede concebir una existencia sin gobierno. La segunda, que el Estado tiene su origen en las necesidades derivadas de la guerra y no en otra cosa, y que, por tanto, "la moral del Gobierno, originariamente idéntica a la moral de la guerra, debe por largo tiempo asemejarse a ella"²⁵⁰. Sin embargo, Spencer no considera en ningún momento a la sociedad primitiva -como ya lo empieza a hacer Mella- como un modelo pertinente, entre otras cosas, porque la aparición del auténtico sujeto moral corresponde a estadios avanzados de evolución.

Un cambio mucho más radical es observable en el folleto Del amor: modo de acción y finalidad social (1900) donde se cuestiona la propia posibilidad de reducir la historia humana a una única ley evolutiva. Lo que trata Mella de desacreditar es la idea de que halla una evolución que vaya desde el comunismo primitivo y que culmine -como signo de una civilización avanzada- en la propiedad privada²⁵¹. Así, lo que el llama "comunidad" y

²⁴⁹ Cano, (1979), p.212.

²⁵⁰ Spencer (s.f)b., p.94.

²⁵¹ "No obstante ser la comunidad la forma de la propiedad generalmente adoptada por los hombres primitivos, buen número de hechos prueban, sin réplica, que la propiedad individual no es en modo alguno el signo o sello de una civilización avanzada". Para probar esta afirmación Mella cita ejemplos de distintas comunidades de "salvajes contemporáneos" en que se da la propiedad privada. Cano (1979), pp. 150-151.

"propiedad privada" se han practicado simultáneamente en todas las épocas; no hay una secuencia fatal²⁵². Propiedad privada y autoridad son las hijas, en todo tiempo y lugar de la imposición violenta²⁵³.

La humanidad, pues, "no obedece a la evolución", sino "a la persistencia de multitud de tendencias derivadas de causas semejantes con resultados análogos"²⁵⁴. No hay progreso, pues, de la nada al todo. No existe la crueldad del salvaje como reverso negativo de las disposiciones altruistas del civilizado:

"Disgregada la actividad de los hombres en multitud de direcciones arbitrarias, puede deducir se aquí o acullá en tal tiempo o en tal otro, una tendencia determinada más o menos constante, pero es verdaderamente temerario intentar la prueba de que la humanidad se haya desenvuelto o se desenvuelva conforme a una misma ley. Para hacer viable semejante ensayo es preciso suponer a priori hechos y juicios que en modo alguno corroboran la experiencia; es necesario suponer, como algunos positivistas, la existencia de un hombre primitivo, cruel, caprichoso, imprevisor, holgazán, misoneista y, sobre todo impulsivo, como si todos los hombres se pareciesen como juiciosamente hace observar Tarde...";²⁵⁵

Habrá que esperar más de una década para que Mella realice

²⁵² "Practicase indistintamente la comunidad y la propiedad privada, el despotismo y la democracia, la vida nómada y la organizada, la libertad y la servidumbre." Cano (1979), pp. 155-156.

²⁵³ "La propiedad individual existe desde el primer día como hermana gemela de la autoridad. Su génesis es la violencia y el despojo,..." Cano (1979), p.161.

²⁵⁴ Cano (1979), p. 165.

²⁵⁵ Cano (1979), p. 166. Mella llega a hacer una autocrítica al respecto: "Confesamos haber incurrido en el lamentable error de extensión que atribuye a la humanidad entera lo que es producto de un estado mental momentáneo" Cano (1979), p. 167.

su crítica más aguda de la supuesta ferocidad primitiva. Se trata de un artículo aparecido en *Acción libertaria*, titulado "Salvajismo y ferocidad" (1913). Se critica que bajo "la influencia del postulado evolutivo" se afirme "sin pruebas, la maldad, la bestialidad y la ferocidad del hombre primitivo, reservando para el hombre civilizado una bondad y un humanismo, que si corona triunfalmente la teoría, no por ello está de acuerdo con la realidad."²⁵⁶ Lo original del argumento de Mella es que se añade un argumento al ya manido de la bondad observable en las comunidades primitivas: el de la imposibilidad de agrupar en un solo patrón de conducta (p. ej. "ferocidad") a todas las especies animales. Lo que se denuncia en definitiva es el uso de este prejuicio, junto con el "añadido" del uso abusivo de la teoría de la recapitulación haeckeliana, para justificar un orden social que aparece como la culminación triunfante del progreso en la Naturaleza:

"Por otra parte, animalidad no quiere decir fatalmente ferocidad. Hay animales fieras; hay animales dulcemente pacíficos. No está demostrado que el hombre sea una fiera en evolución o en domesticación humanizadora, aun cuando 'la biología pruebe que somos el resumen biopsicológico por que ha pasado la especie hasta la aparición del individuo'. Todo lo que se quiera, respecto a las fases por las que pasa el embrión de hombre, siempre quedará en pie la dificultad insuperable de unificar todas las especies en una común característica, sea de fiereza, sea de bondad."²⁵⁷

²⁵⁶ Mella (1926), p. 142.

²⁵⁷ Mella (1926) p. 142. Sin embargo, existen indicios claros de que el mito de la animalidad, como reverso negativo del Hombre, sigue operando en el pensamiento de Mella, aunque sea de manera poco consciente. Un año antes afirmaba: "La fiera humana es incapaz de amor, de piedad y de justicia ¿Hasta cuando perdurará la bestia? (...) Trabajadores del mundo: de vuestro seno surgirá el hombre, todo amor, todo abnegación, todo

En cualquier caso, la mera puesta en cuestión de las falsas ideas sobre los primitivos, su presunta ferocidad, resultaba insuficiente. Había que especificar cual era el legado positivo, e indestructible que nos habían dejado nuestros ancestros prehistóricos. Y sobre todo había que fundamentar "empíricamente" la idea de que la sociedad era anterior en el tiempo a la aparición de la autoridad política, la religión y la propiedad. En este sentido, las aportaciones de la Antropología Cultural ofrecieron elementos de inestimable valor, en especial, en lo referente a la conexión entre parentesco y organización social. Al respecto, la aportación del antropólogo norteamericano Lewis. H. Morgan fue fundamental. Fue él, quien en 1877, dio una forma científicamente "aceptable" a la suposición de que el patriarcado pudiera no haber sido la forma originaria de organización social²⁵⁸. Marvin Harris resume la versión de Morgan de la aparición y destrucción de lo que llamaba Engels, "gens de derecho materno"²⁵⁹:

"El clan tuvo que ser inicialmente matrilineal porque, cuando empezó a existir, la familia no había alcanzado la

justicia." Raúl (1912), "Ante la hecatombe de Bilbao", El Libertario, 18, 1; p.1.

²⁵⁸ La promiscuidad primitiva ya había sido afirmada con anterioridad por Bachofen, Mc Lennan Y Lubbock. Sin embargo, no hay que exagerar lo novedoso de este aserto. No sólo se había escrito bastante al respecto en el XVIII, sino que los propias obras antropológicas de la segunda mitad del XIX, se apoyan de manera bastante notable en la cita abundante de textos de la Antigüedad. Véase al respecto Stockzokowski, W. (1992)b., "Essai sur la matière première de l'imaginaire anthropologique", Revue de Synthèse, 3-4, 439-457; pp. 451-453.

²⁵⁹ Engels, F. (1988), El origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado, Madrid, p. 16

forma sindiásmica o de parejas. Como la paternidad era dudosa, la filiación no podía seguir la línea de los varones. En cambio, sobre la madre de Ego no podía haber duda y por eso la filiación siguió exclusivamente la línea de la mujer. Gradualmente ese matriclán que se había desarrollado en el salvajismo, se convirtió en el elemento central de la organización social primitiva y se mantuvo a través de toda la barbarie hasta los principios de la sociedad política y hasta los primeros estados de civilización. Su desaparición se debió a la misma fuerza que determinó la formación de la familia monógama, la patrilinealidad y la sociedad política, a saber: al desarrollo de la propiedad."²⁶⁰

Como vemos, las ideas de Morgan podían ser fácilmente reutilizadas para justificar la existencia de un comunismo primitivo universal anterior al nacimiento de la propiedad privada. De hecho, la representación que el norteamericano ofreció de los tiempos primitivos gozó de gran influencia. Sus concepciones básicas fueron fundamentales en la imagen que tenía Engels de las culturas primitivas²⁶¹. Pero aquí lo que nos parece más interesante es que tales concepciones formaron parte del armazón teórico desplegado por Kropotkin en su Mutual Aid²⁶². Se podía pensar que la influencia de la obra de

²⁶⁰ Harris (1987), p. 158.

²⁶¹ Para Engels el: "...descubrimiento de la gens de derecho materno, como etapa anterior a la gens de derecho paterno de los pueblos civilizados, tiene para la historia primitiva la misma importancia que la teoría de la evolución de Darwin para la biología, y que la teoría de la plusvalía, enunciada por Marx, para al Economía política". Engels (1988), p. 16. Sobre la influencia de Morgan sobre sus contemporáneos vid.: Tooker, E. (1992), "Lewis H. Morgan and his Contemporaries", American Anthropologist, 94, 357-375.

²⁶² Kropotkin reconoce la influencia de Morgan de una manera menos entusiasta que Engels: "La primera cosa que nos llama la atención cuando comenzamos a estudiar los primitivos, es la complejidad de su organización de lazos matrimoniales. En la mayor parte de los primitivos, la familia, en el sentido que atribuimos a esta palabra, se halla apenas en germen. Pero no son

Kropotkin podía haber facilitado la penetración de esta tipo de ideas en la década anterior a 1900, teniendo en cuenta que El apoyo mutuo de Kropotkin era bien conocida en España antes de ser traducida completamente por Josep Prat en 1906²⁶³. Sin embargo, aunque la idea de apoyo mutuo gana terreno en los años noventa a las interpretaciones más agresivas de la lucha por la existencia, la cuestión de la conexión entre el origen de la familia en su relación con las formas primigenias de la organización social sólo tendrá un interés negativo -en tanto que deslegitimador de una institución familiar "eterna"- hasta mediados de la primera década del XX. De hecho, la idea fundamentada "antropológicamente" de que la familia no era una institución creada por Dios la encontramos antes de la recepción

en ningún modo vagas agregaciones de hombres y de mujeres uniéndose sin orden según sus caprichos momentáneos. Todos tienen una organización determinada que ha sido descrita, en sus grandes líneas, por Morgan, con el nombre de organización por gens o por clan." Kropotkin, P. (1906)a., El apoyo mutuo. Un factor de la evolución, Valencia, Tomo I, pp. 111 y 112. Aunque Kropotkin, menciona la aportación de Morgan con cierta frialdad, no es menos cierto que le proporciona evidencia "empírica" importante para su principal argumento contra una visión hobbesiana del hombre primitivo. Según Kropotkin, la visión que tenía Huxley de los hombres primitivos, como una "especie de tigres o de leones, privados de toda concepción ética", tenía como base un error que tenía sus precedentes en los filósofos del XVIII: creer que "la humanidad había comenzado bajo la forma de pequeñas familias aisladas, algo parecidas al género de las familias <<limitadas y temporarias>> de los grandes carnívoros." La etnología, en opinión de Kropotkin, había establecido que "la humanidad no ha comenzado bajo la forma de pequeñas familias aisladas." Kropotkin (1906)a, Tomo I, pp. 103-104.

²⁶³ La prueba de la inmediatez de la recepción del Mutual Aid en España es que mientras era publicada en forma de artículos en la revista The Nineteenth Century (septiembre de 1890 a junio de 1896), estaba siendo traducida al español con un pequeño desfase de tiempo. La primera traducción data del 23 de junio de 1892 en El Productor. Vid. Kropotkin, P. "La lucha por la existencia y el apoyo mutuo", en El Productor, números 304-305, 311-312, 314-317, 341-346.

de El apoyo mutuo. Anselmo Lorenzo lo hace ver claramente en el Segundo Certamen Socialista:

"Por más que se escandalicen los hipócritas, o se ofenda el sentimentalismo de los ignorantes, lo cierto es que de esos datos resulta que en los primeros tiempos lo mismo que en las sociedades bárbaras de la actualidad no había o no hay matrimonio en nuestro linaje (...) Aunque al apareamiento de varias especies animales y la consideración de que la promiscuidad perjudicaría a la conservación de nuestra especie se les atribuya fuerza demostrativa, no serviría nunca para sostener la preocupación tan generalizada de que la familia, instituida por Dios en el paraíso terrenal en las personas de Adán y Eva, ha subsistido y subsistirá eternamente como fundamento social y como único medio de propagación del género humano."²⁶⁴

La aparición de una asociación clara entre forma de unión sexual, estadio de evolución y "significado" como primitivo fundamento aparece claramente en los primeros años del XX. La identificación del clan con algo que se podría identificar con el comunismo, o más precisamente, con el "estado de naturaleza igualitario", es clara en el Josep Prat de 1903:

"La organización de las sociedades primitivas, el primer tipo social realizado por los hombres, era comunista. En el

²⁶⁴ Lorenzo, A. (1890)c., "La procreación humana", en Segundo Certamen Socialista, 179-198; p.184. La idea de una promiscuidad primitiva anterior a la familia monógama la encontramos años antes: "De una necesaria promiscuación de sexos, sin coto ni medida, sin atender a parentesco alguno, ni a otro impulso que la mayor reproducción de la especie, surgió la humanidad..." Montenegro, J.L. (1886)b., "La repartición de bienes y el amor libre", Los Desheredados, 205, 1-2; p.1. Las referencias al tema en esta misma línea son relativamente frecuentes en Anselmo Lorenzo. Vid. como ejemplos: Lorenzo, A. (1894)a., "El individuo y la colectividad", La Idea Libre, 20, 1-2; Lorenzo (1900)a., p. 28. Teresa Mañé introduce como novedad la idea de que las transformaciones de la familia son consecuencia de las transformaciones de la propiedad: Mañé, T. (1898), "La familia", La Revista Blanca, 2, 37-38; pp. 37-38; Gustavo, S. y Urales, F. (1902)a., "La cuestión social en el Ateneo de Madrid", La Revista Blanca, 92, 609-614; p.612.

clan de todos los primitivos, a semejanza de la tribu de los actuales esquimales, la riqueza y la miseria individual no existían (*Les primitifs*, Reclus-*Psychologie ethnique*, Letourneau).²⁶⁵

Podemos pues hablar, según Prat, de un estado primitivo de comunismo universal, de larguísima duración que ha constituido la primera forma de convivencia social²⁶⁶. Podemos hablar, por tanto, de un primitivo período de igualdad, en que las agrupaciones sociales se han organizado sin necesidad alguna de la autoridad política.

No solo Prat siguió esta vía. De hecho, el que insistió más en la identificación entre el clan y el comunismo primitivo fue Anselmo Lorenzo. Pero, ¿de donde tomó la idea un Anselmo Lorenzo, que todavía en 1901, como hemos visto, defendía la visión del primitivo como un ser fundamentalmente asocial?. La respuesta, en nuestra opinión, tiene que ver tanto con su labor como traductor en La Escuela Moderna²⁶⁷, como con su contacto con la primera directora de la misma, la francesa Cleménce Jacquinet.

²⁶⁵ Prat, J. (1903), ¿Competencia o Solidaridad?, Barcelona, p.47.

²⁶⁶ Prat dice que el clan, "primera forma de convivencia social" duro, según los cálculos de "Gustavo Le Bon", "más de cienmil años." Prat (1937), pp. 164-165. El texto procede de la conferencia leída el 16 de Enero de 1909 en el Centro Joventut Republicana de Lérida.

²⁶⁷ En estos años Lorenzo estaba absorbido en su trabajo como dirigente de la editorial de "La Escuela Moderna". Son numerosas sus traducciones del francés. Federica Montseny llega a decir que si "Ferrer fue el alma de La Escuela Moderna y su Editorial, puede decirse, sin temor a equivocarse, que Lorenzo fue el cerebro de aquella obra gigantesca." Montseny, F. (1970), Anselmo Lorenzo. El hombre y la obra, Toulouse. pp. 33-34. Para la Editorial de La Escuela Moderna, tradujo, entre otras muchas obras de varios autores, los libros de Letourneau, Psicología étnica (1905), y Génesis y evolución de la moral (s.f.).

Con respecto a lo primero, es indudable, la fortísima influencia que tendrá en su obra, El banquete de la vida (y de ahí en adelante) la Psicología étnica del antropólogo francés Charles Letourneau²⁶⁸, que él mismo tradujo para la Biblioteca de La Escuela Moderna. Con respecto a la posible influencia de Clemence Jacquinet, es evidente que algún tipo debió de existir entre ellos ya que ambos colaboraban con La Escuela Moderna. Ya en 1903, la francesa afirmaba que "la primera forma de sociedad comunista" fue "el clan", cuya "influencia ha sido tan decisiva

²⁶⁸ Sobre Letourneau hay algunos aspectos a resaltar que nos parecen significativos. En primer lugar, su fuerte compromiso con el evolucionismo, no sólo antropológico, sino biológico. No en vano fue uno de los traductores de Haeckel al francés (vid. S.I.D.A., (1982), "Bibliografía hispánica sobre Darwin y el darwinismo", Anthropos, 16-17, 15-54; p. 21). Sin embargo, fue Spencer, el que ejerció la influencia más determinante, en especial su psicología (que el combinaba con la craneología de Broca), y sobre todo, su concepción de la evolución como un proceso de continua diferenciación y creciente heterogeneidad (Vid. Williams, E. (1983), The Science of Man: Anthropological Thought and Institutions in Nineteenth-Century France, Indiana University, pp. 257-259). En segundo lugar que Letourneau estaba dentro del grupo de los "materialistas" (enfrentado a los simplemente positivistas) dentro de la Sociedad Antropológica de París. Existía, en este sentido, una asociación bastante explícita entre materialismo y republicanismo radical (vid. Harvey, J. "La evolución transformada: positivistas y materialistas en la Sociedad de Antropología de París desde el segundo Imperio hasta la Tercera República" en Rupp-Eisenreich, B (1989) Historias de la Antropología (siglos XVI-XIX), Madrid, pp. 354 a 371). Probablemente cierta conexión entre republicanismo radical y anarquismo vino a facilitar el temprano contacto de algunos anarquistas españoles con la obra de Charles Letourneau. Ya en 1886, en Acracia, se habla de la figura de Charles Letourneau, calificándole de "eminente antropólogo." Redacción (1886)c., "Miscelánea", Acracia, 3, 22-23; p.23. La aparición de esta mención no parece casual. En Acracia se discuten textos de La Revue Socialiste, revista que cuenta con la colaboración del antropólogo francés. La influencia posterior parece evidente. Aparecen un fragmento de Letourneau en La Tramontana en 1890, nº 475. En La Idea Libre (1895), nº 40, se hace una recensión elogiosa a su Historia de la Humanidad. Por otra parte hemos visto la influencia de su obra, La Sociologie d'après l'Ethnographie, en el artículo "Orígenes de la sociedad", aparecido en el productor en 1888 (cotejar Redacción (1888)b, p.1. con Letourneau (1884), p.545.)

para la humanidad, que de una bestia feroz y repugnante que ni siquiera el uso de la palabra poseía, ha hecho el hombre capaz de todos los progresos."²⁶⁹ En esto entre Jacquinet y Lorenzo, existe gran proximidad de criterios. Para el Lorenzo de El banquete de la vida (1905), el clan, "primer laboratorio social" pasa a ser el elemento clave de la emancipación de la animalidad, generador de unas creaciones primitivas -los esbozos de la moralidad, el lenguaje- sin "los que la escala zoológica se hubiera detenido en lo que en el día se tiene por especies precursoras."²⁷⁰

²⁶⁹ Jacquinet, C. (1903)b., "Reflexiones", Natura, 4, 56-57; p.56. La aproximación que ofrece Jacquinet al proceso de antropogénesis, dos meses después, es bastante interesante, y manifiesta puntos de vista de una sutileza notable. En primer lugar se hace referencia a un cambio ambiental, como elemento desencadenante. Este cambio obliga a una modificación de la conducta de los "monos": "Es de creer que, a consecuencia de circunstancias imprevistas y múltiples (...) encontrándose los monos en lugares desprovistos de árboles y privados, por consiguiente, de su ordinario ambiente vital, la necesidad de vivir les hizo utilizar los medios que se les ofrecían para conjurar el peligro de muerte y les convirtió de este modo en hombres." El segundo elemento clave en la antropogénesis, es la poca especialización de los monos. La modificación de la conducta exigida por el cambio ambiental, no determino una especialización, al ser el "organismo de los omnívoros" (así consideraba Jacquinet a los "monos") poco susceptible a ella. En principio, esto no supuso una ventaja, porque la no especialización determinó que no adquirieran "la misma seguridad en el cumplimiento de las funciones vitales." Sin embargo, la diversificación "de sus recursos", a los que se vieron "obligados", facilitó "un mayor desarrollo de su inteligencia." Sin embargo, sólo la vida social determinó que pudieran "salir decididamente del estado animal." Y esta vida social se daba en el clan. Jacquinet (1904)a., pp. 81-82. Obsérvese, en todo caso, que a pesar de introducir elementos nuevos -referencia a un cambio ambiental, desarrollo de la inteligencia como consecuencia de la poca especialización- se puede decir que la imagen de la antropogénesis a que nos lleva la formulación de Jacquinet, remite a una evolución de carácter fundamentalmente transformacional.

²⁷⁰ Lorenzo (1905), p.49. La formulación de esta idea tomada, casi con toda seguridad de Letourneau (1905), Segunda Parte, p.66.

La idea tomada de Letourneau de que el "clan" había sido la primitiva célula social²⁷¹ en la cual se habían constituido lo que se consideran características distintivamente humanas, remite, de hecho, a una concepción del proceso de humanización que lo hace idéntico a un proceso de autodomesticación. El clan, como primera forma de vida social, se convierte en un elemento clave en la "educación" del hombre primitivo²⁷². Es el lugar donde el hombre primitivo "sufrió la primera corrección", es decir, donde se han "formado los rudimentos de las lenguas, de los mitos y de la industria", y donde "nuestros más remotos antepasados humanos se adiestraron en la sociabilidad y hasta en

²⁷¹ Según Lorenzo el "clan y no la familia, a pesar de todas las preocupaciones místico jurídicas, es la positiva primitiva célula social." Lorenzo (1905), p.48. En esto Lorenzo no recibe sólo el apoyo de Letourneau, sino que se había convertido en una convicción consolidada en grandes sectores de la comunidad científica del momento. Así Théodule Ribot, un psicólogo francés, de extraordinaria influencia en su momento afirmaba que "la verdadera unidad social que se ha producido afortunadamente en los diversos puntos del globo, es el clan (...) independiente de las condiciones de la familia..." Ribot, Th. (1924), La psicología de los sentimientos, Madrid, p.371. Evidentemente, lo que se sustentaba aquí era una cuestión clave: si la vida en sociedad era un hecho autónomo e irreducible a la vida en familia, o por el contrario era un derivado de la vida en familia.

²⁷² Letourneau es clarísimo al respecto: "Ese clan primitivo ha de considerarse como una escuela de domesticación y educación en que el antropopiteca se hizo hombre, es decir, un ser aparte en el mundo, una especie esencialmente artificial" Letourneau (1905), Cuarta Parte, p.161. La referencia a la domesticación no parece casual. Según C. Blanckaert, la <<problemática>> de la domesticación del hombre, aparece ya en las ideas antropológicas de los misioneros del XVII, produciéndose su laicización pedagógica en la Historia Natural del Hombre del XVIII. Blanckaert, C. (1992), "L'ethnographie de la décadence". *Culture moral et mort des races (XVIII-XIX siècles)*, Gradhiva, 11, 47-66; p.53.

el altruismo."²⁷³ Esta "persistente educación" ha tenido efectos permanentes, es decir -aquí Lorenzo cita expresamente a Letourneau- "ha inculcado a todo el género tendencias las cuales, hasta en los pueblos más civilizados de nuestros días, consituyen el fondo más sólido de la moralidad y del carácter."²⁷⁴ Todo hace pensar, que el clan, no sólo es el "estado anterior a la caída" (aparición de la política, la religión y la propiedad), sino que también ha generado resultados indestructibles que lo constituyen un "modelo permanente". El clan ha creado los fundamentos subyacentes de la vida social: la solidaridad, la sociabilidad, el altruismo. La sociedad burguesa

²⁷³ Lorenzo (1905), p. 47. Texto casi idéntico en Letourneau (1905), Primera Parte, pp. 101-102. Jacquinet da más detalles sobre dos aspectos fundamentales: la aparición del lenguaje, y el adiestramiento en la sociabilidad y las cualidades morales. Sobre lo primero, la explicación es simple. La necesidad de comunicación -generada por la vida en sociedad- crea el órgano: "La necesidad de hacerse entender de sus compañeros en la vida social, le hizo modular este gesto primitivo, al que agregó (...) la expresión móvil de su fisonomía, la mímica, y por último logró formular sílabas y asociarlas en palabras." En cuanto al adiestramiento en las cualidades morales y simpáticas, es la necesidad, una vez más, el principio clave. La solidaridad es la consecuencia de una praxis determinada por la necesidad de una concentración de esfuerzos que asegura la supervivencia: "En el clan primitivo la vida no era posible sino a condición de que todos sus miembros concentrasen sus esfuerzos en un trabajo común; la solidaridad estrecha, era, pues, la consecuencia de esta necesidad que todos tenían del vecino." Dicha "necesidad" tiene efectos mas propiamente pedagógicos cuando nos referimos a la cuestión de la continencia moral. Acaba de por imbuir a los primitivos de un criterio moral -utilitario- que permite al primitivo distinguir lo bueno de lo malo: "Esta estrecha necesidad de la asociación por la vida (...) enseñó a los hombres a no entregarse impulsivamente a todas sus sensaciones ni a todos sus deseos; les enseñó a distinguir lo que era bueno, es decir, útil para todos, de lo que era malo, es decir, perjudicial a la comunidad." Finalmente, nuestra pedagoga introduce un elemento nuevo. Se trata de la coacción de la opinión publica: "Bastaba la pública opinión para mantener a cada uno en su deber." Jacquinet (1904)a., p.84.

²⁷⁴ Lorenzo (1905), ;Cf. Letourneau (1905), Cuarta Parte, p. 163.

simplemente los recubre:

"Ha existido, existe aún (...), un período sociológico que puede denominarse edad del clan (...), y los beneficios de aquella primitiva institución quedarán permanentes en el planeta hasta el término de su existencia (...) Hoy, que al comunismo del clan ha sucedido en la civilización moderna el individualismo burgués, la solidaridad subsiste."²⁷⁵

Hay que advertir, que el clan, por decirlo de alguna manera, es un modelo a pequeña escala. Es decir, que las disposiciones <<simpáticas>> sólo tenían validez dentro de los límites estrechos de cada agrupación social, ya que "más allá de donde llegaba la posibilidad de practicar la solidaridad no había cubierto para nadie en el banquete de la vida..."²⁷⁶ Lógicamente, si no hubiera habido "caída"²⁷⁷, el progreso

²⁷⁵ Lorenzo (1905), pp. 48 a 49.

²⁷⁶ Lorenzo (1905), p. 47. Cf. Letourneau (1905), p. 102. Por otra parte, el miedo a la escasez generaba prácticas poco ejemplares: "En el clan, aunque no siempre, era frecuente el abandono y aun el exterminio del niño poco viable, del inválido o del anciano: aquél comunismo tenía un reverso espantoso, motivado por el miedo a la escasez." Lorenzo (1905), p.49.

²⁷⁷ Para Cleménce Jacquinet, el origen de la "caída" se justifica, precisamente por la combinación de la ferocidad latente y lo limitado de la solidaridad. Los sentimientos de altruismo se limitaban a los clanes amigos: "Desgraciadamente estos sentimientos de altruismo, de solidaridad, solamente existían entre los miembros de los clanes amigos, y todas las comunidades que no formaban parte de la alianza eran considerados como enemigos y tratados con toda aquella ferocidad que dominaba aún en los primitivos." La división entre clanes y el estado de guerra consiguiente, aprovechado lógicamente por los más fuertes y brutales, alteró lo que debiera haber sido el curso una historia basado en el progreso técnico y la extensión de los sentimientos de justicia y solidaridad: "Si en lugar de dividirse los clanes en grupos enemigos hubieran sabido extender su asociación (...) Los esfuerzos intelectuales empleados en el ataque y la ferocidad (...) se hubieran empleado en descubrimientos útiles (...) Los sentimientos de justicia y solidaridad se hubieran robustecido y los hombres en lugar de caer por derecho de conquista bajo el poder de los más fuertes,

hubiera consistido (aparte del desarrollo tecnológico) en el ensanchamiento progresivo -a la nación, a la humanidad- de los principios permanentes instaurados en esta era del clan. Sin embargo, es claro que no ha sido así. La historia tiene que volver a retomar la "línea buena".

Anselmo Lorenzo, finalmente, llega a una especie de síntesis. La historia constituye, a la vez un progreso en el alejamiento/desprendimiento de la animalidad y un retorno en el sentido de que ese progreso será en el futuro un perfeccionamiento dentro de los moldes indestructibles establecidos en el Origen. Restauración y Progreso aparecen así como dos caras de la misma moneda:

"Así continuará la sociedad, satisfaciendo deseos hijos de necesidades hasta crear una especie de mecanismo sociológico perfecto, en armónica concordancia con el individuo y la colectividad, que desvanezca todo antagonismo, y vuelva a la humanidad al clan primitivo perfeccionado y adornado con todas las maravillas del arte y la ciencia (...) Y por esta vez la previsión poética sufrirá tremenda corrección; porque no es la edad de oro un estado de inocencia primitiva, ante el cual toda variación y progreso supondría malicia y dolo, sino por el contrario, una constitución social futura en que, por un desbaste de la animalidad heredada, por un perfeccionamiento sucesivo y una organización científico-armónica (...), adquirirán los hombres y las mujeres el equilibrio fisiológico-racional que les corresponde..."²⁷⁸

Pero es en su libro, El Pueblo (1909), donde Anselmo Lorenzo explota las consecuencias <<políticas>> que se pueden extraer

de los más brutales, hubieran vivido más felices bajo el régimen comunista que garantizaba su libertad y favorecía su evolución." Jacquinet, C. (1903)a., pp. 84-85.

²⁷⁸ Lorenzo (1905), p. 48.

de la idea de la agrupación social como agente decisivo de la antropogénesis. Se puede decir que se llega a una inversión total de los planteamientos defendidos en Acracia en 1886: pasamos de Rousseau a Bakunin (al que cita literalmente). Nunca existió el primitivo aislado²⁷⁹, de hecho la Sociedad es anterior al ser humano mismo. No existe pues un homo sapiens "íntegro", que pueda ceder una parte de su libertad²⁸⁰, porque la Sociedad es la condición misma de la aparición y desarrollo de las cualidades distintivamente humanas que la hacen posible:

"Por el contrario, los hechos, las demostraciones de lo que sucede en el mundo real, establecen que la libertad individual de los hombres procede de la Sociedad como una consecuencia necesaria del desarrollo colectivo de la humanidad. Procedentes, no de un Adán y Eva, tipos perfectos de la especie (...) sino de un gorila, el hombre no llega sino con dificultad suma a la conciencia de la humanidad y de su libertad, bestia feroz en un principio, se humaniza en el seno de la Sociedad, que es necesariamente anterior al nacimiento de su pensamiento, de su palabra y de su voluntad; de donde se sigue que el hombre no realiza su libertad individual o su personalidad sino completándose con la de todos los individuos que la rodean y sólo en virtud del trabajo y de la potencia

²⁷⁹ "Si suponemos al hombre primitivo aislado, viviendo sin sociedad ni solidaridad (...) nada hubiera progresado. Allá en ciertos territorios y climas a propósito, se vería una especie de monos con tales o cuales semejanzas con los existentes en la actualidad, en estado de ascendientes y no de descendientes de la legendaria pareja del paraíso terrenal; pero la humanidad no hubiera empezado aún." Lorenzo (1909), p.131.

²⁸⁰ Bakunin, y con él Lorenzo, manifiestan su total desacuerdo con la teoría del contrato, ya que supone que la Sociedad es la negación de la libertad: "Conocida es la frase sacramental usada por todos los partidarios del Estado y del derecho jurídico: el individuo en posesión de una libertad completa, en estado de naturaleza, es decir, antes de formar parte de ninguna Sociedad, al asociarse sacrifica una parte de esa libertad para que la Sociedad le garantice el resto (...) el individuo humano aparece como un ser absolutamente libre únicamente en cuanto se le considera fuera de la Sociedad de donde resulta que la Sociedad (...) es la negación de la libertad..." Lorenzo (1909), p.82. Cf. Bakunin (s.f), Dios y el estado, Barcelona, p.14. (traducción de Núñez de Prado).

colectiva de la Sociedad, fuera de la cual hubiera quedado reducido a la mísera condición de bestia."²⁸¹

Esta cambio de perspectiva, en definitiva, le permite resaltar un detalle importantísimo que no se destacó suficientemente en El banquete de la vida: el comunismo del clan, gracias al cual "ascendimos en la escala zoológica", es lógicamente, y por definición, "prehumano"²⁸². Se impone, en El Pueblo, por otra parte, una alteración sustancial con respecto a la versión que se daba en El banquete de la vida de los resortes psicológicos subyacentes a la vida en sociedad. En El banquete de la vida la práctica del "apoyo mutuo" aparece como el resultado de la imposición externa de las circunstancias, de la "necesidad", y no tanto como la puesta en marcha de cualidades morales intrínsecas²⁸³. En El Pueblo, por el contrario, cuando se discute sobre los cimientos sobre los que descansa el "comunismo prehumano", antes que a las circunstancias externas, se hace referencia a móviles internos que compartimos con el resto del mundo animal: la influencia de Kropotkin se hace notoria. Nuestra conducta altruista se explica por resortes psíquicos completamente análogos a los de ciertas especies sociables. Así, lo que mueve a una persona arriesgar la vida por un desconocido "es algo semejante a lo que impulsa a una agrupación de solípedos a formar un círculo, a los lobos a formar

²⁸¹ Lorenzo (1909), p.82. Cf. Bakunin (s.f), p.14.

²⁸² Lorenzo (1909), p.137.

²⁸³ "...aquellos pobres primitivos, sintiéndose impotentes, desarmados y desprovistos, se imponían la ayuda mutua más como necesidad que como deber". Lorenzo (1905), p.48. La idea, una vez más, tomada de Letourneau: Letourneau (1905), Primera Parte, p.102.

cuadrilla para cazar."²⁸⁴ La Sociedad no se impone por circunstancias externas, sino que es la emanación de las disposiciones internas inscritas en la naturaleza humana:

"La Sociedad está basada en la conciencia de la solidaridad humana, sobre el sentimiento más o menos consciente de la fuerza que da a cada uno la práctica de esa solidaridad en la forma de la ayuda mutua, sobre el sentimiento de la estrecha dependencia de la felicidad de cada uno con la de todos y sobre una idea de justicia y de equidad que induce al individuo a considerar los derechos de cada uno como iguales a los suyos."²⁸⁵

Es sin embargo, el amigo y discípulo de Ricardo Mella, Josep Prat, el que afirma con más claridad la continuidad entre la solidaridad humanas, y la sociabilidad animal como resorte "interno", o base biológica de la sociedad humana. Aquí se hace una referencia clara a la herencia:

"De hecho, la asociación está ya en los animales inferiores al hombre (...) El hombre no hecho más que agrandar, perfeccionándolo, este espíritu de solidaridad que se halla ya en los demás animales inferiores, antepasados suyos, de

²⁸⁴ Lorenzo (1909), p.138. Anselmo Lorenzo cita aquí un fragmento extraído de El apoyo mutuo (vid. Kropotkin, (1906)a., Tomo.I, p.X)

²⁸⁵ Lorenzo (1909), p.139. Texto casi idéntico en Kropotkin (1906), Tomo.I, p.XI. Lorenzo, como vemos lo que hace en realidad, es reutilizar un texto tomado del Apoyo mutuo de Kropotkin. Conviene precisar la intencionalidad primigénea de Kropotkin. Kropotkin lo que intenta demostrar es que el apoyo mutuo no sólo está en la base "de los instintos morales" sino que es una "ley de la Naturaleza y un factor de la evolución". En este sentido, las aportaciones de Lanessan, Espinas y Büchner la parecen insuficientes. La de Büchner especialmente, porque "reduce" la "sociabilidad animal al amor y a la simpatía", lo cual reduciría asimismo "su generalidad y su importancia". Aquello que impulsa a formar un círculo a una agrupación de solípedos, no es el amor o la simpatía, sino un "instinto" que "se ha ido desarrollando entre los animales y hombres, en el curso de una evolución extremadamente lenta,..." Por tanto, la sociedad humana no se edifica sobre el amor o la simpatía, sino sobre "la conciencia de la solidaridad humana", "el sentimiento inconsciente de la fuerza que da a cada miembro la práctica del apoyo mutuo", etc. Kropotkin, P. (1906)a., Tomo I, pp.IX-XI.

los cuales ha surgido, y de los cuales lo heredó."²⁸⁶

Así, podemos afirmar, que al menos en el caso de Prat, y en el de Lorenzo, la penetración de las ideas kropotkinianas estaban facilitando la justificación biológica de una teoría endógena del origen de la sociedad. Esta es anterior a la constitución de la autoridad política y el sistema legal y constituye, por así decirlo, una emanación de las disposiciones <<simpáticas>> del ser humano²⁸⁷. El homo sapiens, además, de esta manera, responde a la ley inmanente del universo de lo vivo, llámese este apoyo mutuo, asociación o solidaridad²⁸⁸. Existe,

²⁸⁶ Prat, J. (1920), Necesidad de la Asociación, Barcelona, p. 5. Este folleto es la transcripción de la conferencia leída en el Centro de la Federación Metalúrgica de Barcelona el 31 de Octubre de 1903.

²⁸⁷ Como dice Prat: "La sociedad nacía a medida que se manifestaba la solidaridad." Marsillach, A. y Prat, J. (1919), Una polémica, Barcelona, p.28. Este folleto es una recopilación de artículos polémicos aparecidos en El Diluvio y El Progreso en 1901. En ellos el republicano Adolfo Marsillach por un lado y el anarquista Josep Prat por el otro, confrontan sus puntos de vista sobre la viabilidad del anarquismo.

²⁸⁸ El apoyo mutuo es una ley universal que ha permitido el progreso de la especie humana: "Todo el progreso de la especie se ha efectuado obedeciendo la ley del apoyo mutuo, de la solidaridad..." Marsillach y Prat (1919), p.28. La asociación, de hecho, está presente entre los animales: "Observando las organizaciones y las costumbres de los animales, vemos, en primer término, imponerse la asociación familiar como complemento necesario de la vida individual y para la propagación de las especies, y en segundo lugar, ensancharse este agrupamiento hasta constituir verdaderas sociedades..." Pellicer Paraire, A. (s.f), Análisis de la cuestión de la vida, Barcelona, p.38. Pero no sólo entre los animales. El principio de solidaridad lo descubre "la observación científica (...) en las células del organismo individual." Jóvenes, C. (1903)a., "La nueva mesa de valores", Natura, 39-41; p.41. Prat encuentra la asociación incluso en lo inorgánico, llegando a una conclusión de cierto sabor panteísta: "Consciente o inconscientemente somos los asociados del gran todo llamado universo. Ni con el suicidio podemos escapar a esta inmensa asociación." Prat (1920), pp.3- 5.

pues, verdadera continuidad entre Hombre, Sociedad y Naturaleza (la segunda, como dice Lorenzo "no es obra autoritaria"²⁸⁹, sino que, como escribe Pellicer Paraire "se fundamenta en la naturaleza"²⁹⁰). Se trata, en definitiva, de justificar la distinción neta entre Sociedad y Estado. La primera se explica enteramente en el plano natural, mientras que el otro surge como una entidad patológica superpuesta cuya aparición resulta difícil explicar²⁹¹. Y por otra parte, la idea de que el principio de

²⁸⁹ Lorenzo (1909), p.139.

²⁹⁰ Pellicer Paraire, (s.f), Barcelona, p.38.

²⁹¹ Sobre la distinción sociedad-estado vid. Alvarez Junco (1991), pp. 226-228. Conviene hacer alguna matización. No todos comparten el mismo enfoque ejemplificado aquí por Anselmo Lorenzo y Josep Prat. Existe una excepción significativa que conviene comentar. Nos referimos a Antoni Pellicer Paraire. El afirmaba, en la misma línea que sus dos compañeros anteriormente citados, que la asociación era un principio natural. Sin embargo, afirmar una cosa, no implica necesariamente negar la otra. Dicho con más claridad, si la tendencia a vivir en sociedad es una ley natural, y es irreductible a las tendencias que hicieron posible la aparición de la autoridad política, esto no quiere decir que esta última no pueda tener un origen también "natural". Pellicer Paraire, de hecho, pensaba que la implantación de la autoridad se debió a que en la "sociedad salvaje", no podía "imperar más que la animalidad pura, la brutalidad..." Pero Pellicer no se limitó a ofrecer una argumentación abstracta, y trata de detallar una explicación. En primer lugar, establecía que las primeras sociedades se hallaban constituidas, "poco más o menos, como nuestros parientes simios..." La idea de que estas primeras sociedades se constituyeran de esa manera se refuerza al observar a los <<salvajes contemporáneos>>, "las tribus africanas y australianas subsistentes", que, "apenas se diferenciaban de las hordas de gorilas y chimpancés". El problema radica en que estas hordas de simios "son gobernadas por los individuos de más fortaleza y energía; es decir por el derecho brutal de la fuerza." Por tanto, la autoridad tiene un origen "natural". Pero en la medida, en que la historia es progreso, un proceso de negación de nuestra animalidad primitiva, no tiene sentido que el principio que rigió en nuestros comienzos bestiales rija también en el estado de civilización: "Por muy natural que el hecho sea, siempre resulta que el autoritarismo es la brutalidad del más fuerte, y la razón de la fuerza no puede constituir un título para la sociedad civilizada, que debe tener por lema la fuerza de la razón." Pellicer Paraire (s.f), pp. 38 y 54-55.

solidaridad ha sido condición suficiente para la aparición y sostenimiento de la Sociedad, parece abonar la convicción de que la ley y la religión no sólo son innecesarios²⁹², sino que acaban por distorsionar los verdaderos principios subyacentes de la vida social²⁹³.

Sin embargo, aunque sutilmente estaba penetrando la imagen de que nuestra conducta social se explicaba, en parte, por la historia evolutiva de la especie, no se aclara suficientemente la manera en que nuestro pasado animal "actúa" en nosotros. Los anarquistas españoles hablan más del cumplimiento de una ley universal que de otra cosa. Hay que tener en cuenta que la obra ética de Kropotkin supone una auténtica rehabilitación del instinto no muy fácil de digerir desde una perspectiva racionalista: las bases de la moral hundían sus raíces en lo

²⁹² Las especies animales sociables sirven como ejemplo demostrativo: "La idea de justicia se aprende observando como viven y conviven los demás animales sociables de nuestro globo. Para defenderse no tienen necesidad de escribir código alguno (...); les basta, como las hormigas, la posesión en común de las riquezas acumuladas por el voluntario esfuerzo de los individuos de una misma especie; les basta el apoyo mutuo que sostiene y desarrolla la especie; les basta, en una palabra, con la solidaridad..." Marsillach y Prat (1919), p.8.

²⁹³ La idea de que los sentimientos sociables son previos y superiores a la ley y la religión es un argumento típicamente kropotkiniano al que tuvieron acceso muy tempranamente los anarquistas españoles. Como hemos visto, ya en 1884 en La loi et l'autorité. En 1887, en una serie de artículos titulados "Bases científicas de la anarquía", se afirma como la religión y la ley se limitan a dar sanción a lo que ya está en germen en el espíritu humano: "...la humanidad, ha desarrollado durante su larga carrera (...) un núcleo de hábitos sociales, de hábitos morales que no pueden desaparecer mientras haya sociedades humanas; (...) La ley y la religión no hacen más que darles fórmula y sanción para encarecer su cumplimiento." Kropotkin, P. (1887)a., "Bases científicas de la anarquía. II. La anarquía se impone", Acracia, 24, 412-426; p. 425.

afectivo, y más aún que en lo afectivo, en lo instintivo e inconsciente. El sentimiento de solidaridad al radicar en esas disposiciones inconscientes, al abrigo del poder disolvente de la reflexión, rebasa el cálculo utilitario. Y, en nuestra opinión, no parece que los anarquistas españoles abandonaran del todo la explicación del origen de la sociedad por su utilidad²⁹⁴.

²⁹⁴ La crítica a la ética utilitaria desde la perspectiva de la moral evolucionista es bastante temprana en Kropotkin. El ejemplo es muy conocido: "Suponed que un niño se está ahogando en un río a cuyas orillas se hallan tres individuos, el moralista religioso, el utilitario y el hombre del pueblo llano y liso. El hombre religioso se dirá que el salvar al niño le traerá dicha en esta vida o en otra (...) El utilitario raciocinará de la siguiente manera: los goces de la vida pueden ser de clase inferior o inferior; salvar al niño me proporcionaría un gusto superior (...) El tercero, finalmente, no se mete a calcular (...) Obrar conforme a sus sentimientos es su segunda naturaleza. Oye el grito de la madre, ve al niño luchando por la vida y se tira al río como un buen perro y salva la criatura gracias a la intensidad de sus sentimientos. Y al darle las gracias la madre, le contesta: <<pero si no podía dejar de hacer lo que he hecho.>> Kropotkin (1887)a., p. 425. El ser humano actúa de esta manera, independiente de todo cálculo o conveniencia "porque toda la evolución del reino animal (...) habla en nosotros; y ella es muy antigua, contando centenares de miles de años." Kropotkin, P. (1890) "La moral anarquista", El Socialismo, 71; 1; p.1.

3. Economía de la Naturaleza y economía de la Sociedad: la lucha por la existencia.

¿Cómo aparecen y se transforman las especies? La respuesta a la cuestión de los mecanismos evolutivos está indisolublemente unida a las implicaciones sociales del darwinismo. Existen pocas cuestiones más abiertas a la polémica historiográfica que la implicación mutua entre darwinismo y darwinismo social. Una montaña bibliográfica inmanejable y compleja da testimonio de ello. Sería, por tanto, muy pretencioso intentar liquidar el tema de una vez para siempre. Sin embargo, no por ello es menos imprescindible intentar acotar el terreno y establecer una posición básica al respecto. No se trata de dilucidar aquí la mayor o menor responsabilidad de Darwin, sino de saber exactamente qué rechazan o aceptan los anarquistas españoles. Y más importante todavía que esto, de intentar establecer el marco de referencia a partir del cual los libertarios españoles articulan esa aceptación o rechazo. Podemos anticipar algunas conclusiones al respecto. En primer lugar, los anarquistas responden más al <<darwinismo>> que a Darwin, es decir, a un producto complejo, heterogéneo y polimorfo, cuyo rasgo unificador es la integración del vocabulario y conceptos darwinianos en el cuadro general de un evolucionismo finalista. En segundo lugar, ese evolucionismo finalista, en el que se apoyan casi todos los <<darwinismos>>, es el punto de partida no discutido a partir del cual articulan los libertarios españoles todas sus respuestas. En tercer lugar, los libertarios españoles, como la mayoría de

sus contemporáneos, discuten sobre temas <<darwinianos>> -lucha por la existencia, competición, supervivencia del más apto- aislándolos de un entramado teórico complejo -la hipótesis de la selección natural-, cuyas implicaciones últimas no fueron desarrolladas ni por la Biología del momento, ni por el pensamiento social de la época.

Estas conclusiones parten de una premisa fundamental: no existe un continuum perfecto entre Malthus, Darwin y el darwinismo social. Sin duda esta afirmación, aunque nada novedosa, sigue levantando polémica. Una parte muy influyente de la historiografía ha querido ver, en los intentos de disociar a Darwin y al darwinismo social, otra intención subyacente: la de establecer una distinción neta entre las verdades objetivas de la Ciencia (ejemplificadas por la obra de Darwin), y el mundo impuro y distorsionador de la ideología (el socialdarwinismo)²⁹⁵. Ciertamente, es una ilusión peligrosa la de separar la Ciencia de sus determinantes sociales e ideológicos. No tratamos aquí de defender un darwinismo "libre de valores", que ha "sido corrompido por aquellos que desean apoyar sus visiones políticas haciendo mal uso de la autoridad

²⁹⁵ Tal es el caso de J. Moore, que llega más allá. Habla del socialdarwinismo como el artefacto de un discurso profesional que trata de disociar ciencia e ideología: Moore, J. (1986)a., "Socializing Darwinism: Historiography and the Fortunes of a Phrase", en Levidow, L. (ed) Science as Politics, Londres, 38-80; p.39. En la misma línea se pronuncia R.M. Young: Young, R.M. (1985), "Darwinism Is Social", en Kohn, D. (ed), The Darwinian Heritage, Princeton, 609-638.

de la ciencia"²⁹⁶ La obra de Darwin, en muchos aspectos, no era neutral desde un punto de vista ideológico-político. El naturalista británico, por ejemplo, era abiertamente racista y aceptaba como inevitable la supremacía de la raza blanca²⁹⁷. No cabe duda, por otro lado, que los valores dominantes en la época victoriana²⁹⁸, el propio mundo de la Economía Política (Malthus, Adam Smith), la tradición de la teología natural (William Paley) o la versión inglesa del positivismo (el evolucionismo de Herbert Spencer), tuvieron un papel relevante en la elaboración de su teoría. Pero esto no quiere decir que se puede reducir la teoría de Darwin a las ideologías que lo prepararon o canalizaron²⁹⁹. Existen elementos originales y básicos -la naturaleza azarosa de la variación, el carácter puramente local del proceso de adaptación, la tendencia a la ramificación en la evolución

²⁹⁶ Jones, G. (1994), "Social Darwinism Revisited", History of European Ideas, 19, 769-775; p.769. Greta Jones define así una posición que no comparte (ejemplificada por: Degler, C. (1991), In Search of Human Nature, Cambridge.). Prefiere ver a un Darwin parcialmente responsable del socialdarwinismo, en concordancia con la posición mantenida por J. Moore y A. Desmond (Moore, J. y Desmond, A. (1991), Darwin, Londres.)

²⁹⁷ Bowler (1995), p.218. Vid. también: Greene, J.C. (1977), "Darwin as Social Evolutionist", Revue de Synthèse, 107, 201-228.; Greene. J.C. (1981), Science, Ideology and World View. Essays in the History of Evolutionary Ideas, Berkeley, pp. 95-127.

²⁹⁸ Sobre esos <<valores morales>> victorianos han sido publicados una serie de trabajos colectivos. En todos ellos se contienen trabajos sobre la influencia recíproca entre estos valores y las distintas teorías evolucionistas: Marsden, G., ed., (1991), Victorian Values: Personalities and Perspectives in 19th Century Society, Londres; Sigsworth, E., ed., (1988), In Search of Victorian Values: Aspects of 19th Century Thought and Society, Manchester; Smont, T.C. ed., (1992), Victorian Values: A Joint Symposium, Oxford.

²⁹⁹ Tal es la posición defendida por Becquemont: Becquemont, D. (1992)b., Darwin, darwinisme, évolutionisme, París.

orgánica- que casi nunca fueron tomados en serio por el pensamiento biológico y social del momento. Como afirma Peter J. Bowler, el darwinismo fue 'social', pero esto no justifica que el socialdarwinismo sea una categoría adecuada para designar toda la gama de ideologías deterministas que surgieron desde mediados del XIX³⁰⁰.

Sin lugar a dudas, uno de los puntos donde se ha centrado preferentemente la discusión historiográfica ha sido la significación de las ideas de Malthus, y de la economía política en general en la obra de Darwin, y en especial, en la articulación de su teoría de la selección natural. En no pocas ocasiones se ha visto a la selección natural como una "simple proyección de la ética capitalista en la naturaleza"³⁰¹ Esta visión -en cierta forma anticipada por Marx y Engels³⁰²-, parece

³⁰⁰ Bowler (1992)a., p.156.

³⁰¹ Bowler (1992)a., p.34.

³⁰² Marx, en una carta enviada a Engels (1862), constataba que "Darwin reconocía, entre las bestias y las plantas, su sociedad inglesa, con su división del trabajo, su concurrencia, sus conquistas de nuevos mercados, sus <<invenciones>> y la lucha por la existencia". Engels, en la Dialéctica de la naturaleza era aún más claro: "Toda la teoría darwiniana de la lucha por la existencia es simplemente la transferencia, de la sociedad a la naturaleza viviente, de la teoría de Hobbes de la guerra de todos contra todos y de la teoría económica burguesa de la concurrencia así como la teoría de la población de Malthus." Textos citados en Moutaoux, J. (1986), "Machine et matérialisme", en Bloch, O. (ed.), Epistémologie et matérialisme, París, 249-289; p.281. En cualquier caso, la relación entre el pensamiento de Marx y el de Darwin sigue siendo una cuestión abierta a debate. Algunos autores han afirmado, que si bien Marx no fue un <<socialdarwinista>>, sí existen importantes conexiones entre su pensamiento y el de Darwin (Taylor, A. (1989), "The Significance of the Darwinian Theory for Marx and Engels", Philosophy of the Social Sciences, 19, 409-423). Mark Pittenger, sostiene que tanto Marx como Engels, a pesar de determinadas críticas ocasionales, apreciaban positivamente la obra de Darwin (Pittenger, M. (1993),

casar muy bien con la de aquellos sociólogos de la Ciencia que piensan que el conocimiento científico se construye enteramente a partir de relaciones sociales³⁰³.

Dentro de la historiografía marxista contemporánea, el que más ha insistido en la continuidad entre Malthus, Darwin y el darwinismo social ha sido R. M. Young³⁰⁴. Para Young, tanto el principio de Malthus, como el darwinismo, eran la expresión de un "contexto común" proporcionado por las actitudes sociales de

American Socialists and Evolutionary Thought, Madison, pp. 15-17.) Otros han visto una influencia mucho más clara de la biología alemana, en especial en lo referente al concepto de organización (Wooters, A. (1993), "Marx Embriology of Society", Philosophy of the Social Sciences, 23, 147-149). Sobre la cuestión se pueden consultar además: Colp, R. (1974), "The Contacts between Karl Marx and Charles Darwin", Journal of History of Ideas, 35, 329-338.; Núñez, D. (1980), "Marxismo y darwinismo", en VV.AA, El científico español ante su historia, Madrid, 519-526; Heyer, P. (1982), Nature, Human Nature and Society: Marx, Darwin, Biology, and The Human Sciences, Westport; Wiltgen, R. (1990), "The Darwinian Evolutionary Perspectives of Engels and Veblen", International Journal of Social Economics, 17, 4-11.

³⁰³ Una visión bien representada por el llamado <<hard programme>> de David Bloor (Bloor, D. (1982), Knowledge and Social Imagery, Londres.). Vid. también: Barnes, B. y Shapin, S. (1979), Natural Order: Historical Studies of Scientific Culture, Beverly Hills; Shapin, S. (1982), "The History of Science and its Sociological Reconstruction", History of Science, 20, 157-211.

³⁰⁴ Young ve a Malthus, como "la fuente de la visión de la naturaleza que llevó al socialdarwinismo..." Young, R.M. (1985)b., Darwin's Metaphor, Londres, p.25. Una revisión relativamente reciente sobre la obra de Young: Bohlin, R.M. (1991), "Robert M. Young and Darwin Historiography", Social Studies of Science, 21, 597-648. Vid. también: Golinski, J. (1989), "Lost in Mediation: The Social Components of Darwin's Science", History of Human Science, 2, 95-103.

su tiempo³⁰⁵. La obra de Darwin, según su punto de vista, se inserta en un proceso de cambio generalizado y continuo en las filosofías del siglo XIX de la naturaleza, el hombre y la sociedad. Un proceso caracterizado por el desarrollo de una perspectiva naturalista y reificadora que empieza por abrazar la historia de la tierra, después la de la vida, y, finalmente la de la mente y la sociedad. El punto culminante en este desarrollo, es, como cabe suponer, el debate victoriano sobre el lugar del hombre en la naturaleza. Las conclusiones son claras: a) la moralidad y la teoría social podían y debían ser ciencias naturales; b) la pobreza y la desigualdad y las divisiones jerárquicas del trabajo estaban fundadas en natura, y no eran fenómenos políticos. Ahora bien, este proceso hay que entenderlo dentro de un contexto de cambio social generalizado. La teología natural británica, que destacaba la armonía del hombre, la naturaleza, y la sociedad, era apropiada para un mundo "pastoral, agrario, y aristocrático." Sin embargo, no lo era tanto, para uno, que era cada vez más "competitivo, urbano e industrial." Así, de un orden social "divinamente ordenado" pasamos a otro biológico, donde el progreso se produce a través de la lucha, y la división jerárquica del trabajo se hace depender de la *división fisiológica del trabajo*³⁰⁶

³⁰⁵ Young, R.M. (1969), "Malthus and the Evolutionist: The Common Context of Biological and Social Theory", Past and Present, 43, 109-145.

³⁰⁶ Young (1985)b., pp. 216 y 240. Sobre la legitimación darwiniana de la división del trabajo: Young, R.M.(1972)a., "Darwin and the Division of Labour", The Listener, 37, 202-205. Young, en definitiva, ve el darwinismo como una parte del "establishment", una sutil acomodación al cambiante orden imperial: Young, R.M. (1989), "Charles Darwin: Man and Metaphor", Science as Culture, 5, 71-86.

En nuestra opinión, que en esto suscribe plenamente la de P.J. Bowler, hay un aspecto del enfoque de Young que es fundamentalmente correcto: el éxito y popularidad de la obra de Darwin sólo se puede explicar porque situó sus propios intereses "dentro de una corriente intelectual victoriana, corriente que reflejaba la poderosa estructura de cambio de la sociedad británica y también de la occidental." La clase media, "cuyo bienestar derivaba de la reciente industrialización", estaba empeñada en "arrancar el control de la sociedad de los seculares intereses de los terratenientes." La ciencia era, desde esta perspectiva, un "importante campo de batalla", en la medida que podía poner en cuestión la autoridad de la escritura, es decir, "la base conceptual del estamento dominante según la cual la estructura imperante de la sociedad estaba establecida por la divinidad." El evolucionismo era, además, una importante innovación científica porque podía ser usado para sugerir que la naturaleza era un sistema intrínsecamente progresivo. El progreso social, en la medida que era continuación de la evolución natural, podía verse como "la inevitable sustitución de las formas trasnochadas por las más avanzadas"³⁰⁷

³⁰⁷ Bowler (1995), pp. 169-170. Según Young, que en esto se hace eco del argumento anticipado por J.W. Burrow (Burrow, J. W. (1966), Evolution and Society: A Study in Victorian Social Theory, Cambridge), uno de las razones fundamentales del éxito del evolucionismo es que proporcionaba la garantía de un progreso inevitable, mientras que la filosofía utilitaria de Bentham o Mill sólo proporcionaban la expectativa de su posible <<construcción>> mediante la ingeniería social. Young (1985), p.17.

Ahora bien, la clase media emergente, aunque estaba interesada en socavar los fundamentos ideológico-políticos de los intereses de la tierra, no quería caer en un radicalismo que pudiera amenazar las bases de una riqueza recientemente adquirida³⁰⁸. Desgraciadamente, desde es punto de vista particular, el concepto de evolución había adquirido a lo largo de la primera mitad del XIX en la Gran Bretaña, connotaciones <<peligrosas>> desde el punto de vista político. Adrian Desmond ha mostrado cómo en los primeros años del siglo, algunos grupos radicales (inspirados en la Revolución Francesa) habían utilizado la obra de Lamarck para apoyar su ataque a la Iglesia y aristocracia británicas³⁰⁹. Había dos aspectos de la teoría lamarckiana de los que se podían derivar claras connotaciones materialistas: a) los primeros seres vivos aparecieron por <<generación espontánea>>, es decir, por la transición natural de materia inerte a viviente; b) las formas simples ascendieron por una escala de creciente complejidad que culminó

³⁰⁸ Creemos que Bowler lo expresa a la perfección cuando se refiere al ambiente familiar donde creció el propio Darwin: "...los Darwin no tenían complacencia para el privilegio aristocrático. Apoyaban el sistema de libre empresa y confiaban que produjera un progreso ilimitado al expandirse por la economía. Sin embargo, una vez obtenida la riqueza esperaban consolidarla y no llegaron al tipo de radicalismo que ahora llamamos <<socialismo>>." Bowler (1995), p.51.

³⁰⁹ Desmond, A. (1982), Archetypes and Ancestors: Paleontology in Victorian London (1850-1875), Londres; Desmond, A. (1984), "Robert E. Grant: The Social Predicament of a Pre-Darwinian Evolutionist", British Journal of History of Science, 17, 189-223; Desmond, A. (1987), "Artisan Resistance and Evolution in Britain, 1819-1848", Osiris, 29, serie 3, 77-110; Desmond, A. (1989), The Politics of Evolution: Morphology, Medicine, and Reform in Radical London, Chicago. La última obra mencionada ha tenido especial impacto. Reseñas y comentarios en: Porter, D. (1992), "Book Reviews", The Journal of Modern History, 4, 790-791.; Richards, E. (1991), "Essay Review", Isis, 82, 152-153.

-inevitablemente- en el hombre³¹⁰. Vemos en estas dos afirmaciones, la recusación clara tanto del creacionismo como del origen divino del hombre, lo cual era intolerable para los sectores más conservadores o apegados a la tradición religiosa.

Aunque la propagación vulgarizada de las ideas de Lamarck no fue, en este primer momento, obra de la comunidad científica, no por ello la consecuencia fue menos clara: se generó una asociación entre evolución, materialismo y revolución social que perduró durante las cuatro primeras décadas del XIX.³¹¹ Esto implicaba que aquellos biólogos que propusieron aproximaciones radicales en el tema de la evolución fueran estigmatizados política y científicamente³¹². Los intentos de mediados de los años cuarenta (R.A. Chambers y su obra de 1844, Vestiges of the Natural History of Creation) y principios de los cincuenta

³¹⁰ Bowler (1995), p.32.

³¹¹ Lo cual no quiere decir que la obra de Lamarck no fuera conocida y valorada dentro de la comunidad científica. Pietro Corsi ha mostrado cómo en los años anteriores a la publicación del Origen, la influencia de Lamarck -incluyendo su pensamiento transformista- fue mucho mayor de lo que normalmente se ha considerado. Vid. al respecto: Corsi, P. (1978), "The Importance of French Transformist Ideas for the Second Volume of Lyell's Principles of Geology", The British Journal of the History of Science, 11, 221-244; Corsi, P. (1988), The Age of Lamarck, Berkeley. En el caso francés, la presencia creciente de los problemas "transformistas" planteados por Lamarck ha sido destacada por Gouldven Laurent: Laurent, G. (1987), Paleontologie et évolution en France de 1800 a 1860, París.

³¹² Este fue el caso de Robert Edmond Grant, quien tuvo contactos con Darwin en la época en que este último estudiaba en Edimburgo (sobre la posible influencia de Grant sobre Darwin: Sloan, P.R. (1985), "Darwin's Invertebrate Programm, 1826-1836: Preconditions for Transformism", en Kohn, D. (ed.), The Darwinian Heritage, Londres, 71-120). Grant había declarado su apoyo a la obra de Lamarck, y entró en contacto con medios médicos radicalizados. A lo largo de los años 1840 fue marginado profesional y socialmente. Vid: Bowler (1995), pp. 33 a 35.

(Herbert Spencer y su ensayo de 1851, The Developmental Hypothesis), de producir una versión de la evolución aceptable para un público de clase media fracasaron. La situación, según la interpretación de Bowler, había llegado a un callejón sin aparente salida. Existía, en cierta manera, una <<demanda>> - tanto política como científica- de una visión procesual de la naturaleza. Por un lado, había científicos -incluidos algunos conservadores- que ante la avalancha de nueva información sobre el registro fósil, se daban cuenta de las insuficiencias de un creacionismo simple. Por el otro, pensadores más radicales, deseosos de arrebatarse del control eclesiástico sobre la explicación del origen de la vida y del ser humano, reclamaban una filosofía popular del progreso en que la reforma futura pudiera presentarse como el porvenir inevitable de una corriente universal. Pero tanto en un caso como en el otro el camino estaba bloqueado. El problema no era tanto el de la evolución, sino el de *cómo* se realiza esta transmutación. La mayoría de los científicos no estaban dispuestos a arrostrar los peligros de enfrentarse a los teólogos, a no ser que se propusiera un mecanismo respetable que explicase la evolución. Y en ausencia de un mecanismo respetable no se podía desencadenar la revolución científica que respaldara decisivamente la transición a una concepción progresista del mundo. El colapso político y científico del lamarckismo -no hay que olvidar las feroces críticas de Charles Lyell y George Cuvier- se había convertido en un formidable obstáculo³¹³.

³¹³ El contenido del párrafo inspirado por Bowler (1995), pp.30 a 40.

Darwin, por tanto, no introduce por si sólo el concepto de evolución. Por el contrario, debía desactivar las connotaciones <<peligrosas>> que ese concepto había adquirido a lo largo del tiempo. El origen de las especies (1859) tuvo una enorme importancia no tanto porque introdujera una nueva visión del mundo, sino porque allanó parte de los obstáculos que se interponían para su triunfo. Ciertamente, esto implicó que el naturalista británico introdujera una explicación de cómo se originan las especies distinta a la propuesta por Lamarck. Pero también implicó un tremendo trabajo <<político>> dentro y fuera de la comunidad científica. Hoy se sabe, por ejemplo, que previamente a la publicación de su obra capital, Darwin tejó una extensa red de contactos entre los naturalistas jóvenes que estaban preparados para hablar del tema de la transmutación. Ello le permitió no sólo contar de antemano con una crítica privada, sino la de formar un pequeño aunque influyente grupo de simpatizantes, identificados, en el terreno político, por la común aceptación de los principios básicos de la ideología liberal, y, en lo filosófico-científico, por la creencia en que los procesos naturales estaban regidos por la ley natural y no por el designio divino³¹⁴. Ahora bien, esto no hacía menos temibles las consecuencias a las que podía haber llevado un enfrentamiento directo contra el pensamiento religioso tradicional. Al respecto hay que decir, que, frente a la imagen

³¹⁴ Sobre esta red de contactos: Bowler (1995), pp. 116-118, 171 y 174. Vid. también: Gale, B. (1972), "Darwin and the Concept of the Struggle for Existence: A Study in the Extra-scientific Origins of Scientific Ideas", Isis, 63, 321-344.; Ruse, M. (1983), La revolución darwinista-La ciencia al rojo vivo, Madrid.

convencional difundida ya en el XIX por J.W. Draper en su Historia de los conflictos entre la religión y la ciencia (1874), el debate sobre el Origen de las especies no debe ser visto como un episodio más de la guerra entre la Ciencia y la Superstición. En primer lugar, el naturalista inglés, plenamente consciente de que su teoría podía ser extendida a la humanidad³¹⁵, hizo grandes esfuerzos para minimizar los aspectos materialistas presentes en el Origen, a la vez que trató de preservar, en lo posible, la idea de que el desarrollo natural representa la manifestación del propósito divino³¹⁶. En segundo lugar, el

³¹⁵ Aunque existen dudas de que hablara explícitamente sobre el origen animal del hombre en la primera edición de El origen de las especies: Bajema, C. (1988), "Charles Darwin on Man's in the First Edition of the Origin of Species", Journal of the History of Biology, 21, 3, 403-410; Bowler, P.J. (1989), "Darwin on Man in the Origin of Species. A Reply to Carl Bajema", Journal of the History of Biology, 22, 497-500; Cooke, K.J. (1990), "Darwin on Man in the Origin of Species. An Addendum to the Bajema-Bowler Debate", Journal of the History of Biology, 23, 517-521; Bizzo, N.M.V. (1992), "Darwin on Man in the Origin of Species: Further Facts Considered", Journal of the History of Biology, 25, 137-147.

³¹⁶ Bowler (1995), p.147. El intento de preservar algún lugar a la divinidad puede explicar, en parte, la paradoja entre un lenguaje saturado de referencias antropomórficas y una teoría en que el azar y la carencia de propósito juegan un papel tan relevante (J.C. Greene ha visto esto como síntoma de la debilidad fundamental de la empresa darwiniana y del materialismo en general: Greene, J.C. (1986), "The History of Ideas Revisited", Revue de Synthèse, 107, 221-228). Ciertamente, hay algunos autores que han visto como irrelevante esta paradoja y han destacado el contenido de la teoría en sí (p.ej: Ghiselin, M. (1969), The Triumph of the Darwinian Method, Berkeley, p.240). Sin embargo, no deja de ser sorprendente, como ha observado Robert M. Young, encontrar tal grado de antropomorfismo en una teoría científica. Esto es especialmente cierto en lo referente a la expresión selección natural. Según Young la forma de escribir de Darwin sobre la cuestión permitió que aquellos que interpretaron a Darwin para la intelligentsia pudieran presentar la teoría de la evolución de una forma lo suficientemente cercana a sus creencias teológicas como para que fuera aceptada la uniformidad de la naturaleza aplicada a la historia de la vida. Estas interpretaciones del lenguaje darwiniano eran, evidentemente, incongruentes con una teoría del azar y la prueba

debate posterior, aunque atañía a cuestiones extremadamente sensibles para el pensamiento religioso, no fue tan polarizado como se ha querido presentar³¹⁷.

Pero si todo esto es cierto, no lo es menos que la teoría de la selección natural no es la *simple* proyección -más o menos consciente- de una determinada visión ideológica a la naturaleza coherente con los intereses, los valores y la cauta estrategia de la clase media ascendente. Ciertamente Darwin se apoya decisivamente en Malthus³¹⁸, pero lo hace de una manera en que

y el error, pero ayudaron decisivamente al triunfo del evolucionismo. Vid. Young, R.M. (1971), "Darwin's Metaphor: Does Nature Select?", Monist, 55, 442-503. Por otra parte, la cuestión de hasta que punto Darwin preservó elementos de su fe religiosa, y, sobre todo, hasta que punto estaban presentes en su obra dichos elementos, se ha convertido en un problema que ha dado lugar a multitud de estudios. Vid. entre otros muchos: Kohn, D. (1989), "Darwin's Ambiguity: the Secularization of Biological Meaning", British Journal of History of Science, 22, 215-244.; Brown, "The Evolution of Darwin's Theism", Journal of the History of Biology, 19, 1-45.; Brooke, J.H. (1985), "The Relations Between Darwin's Science and his Religion", en Durant, J. (ed.), Darwinism and Divinity, Oxford y Londres, 40-75.; Moore, J. (1989), "Of Love and Death: Why Darwin Gave up Christianity", en Moore, J. (ed.), History, Humanity and Evolution, Cambridge, 195-229.

³¹⁷ Vid: Moore, J.R. (1979), The Post-Darwinian Controversies: A Study of the Protestant Struggle to Come to Terms with Darwin in Britain and America, 1870-1900, Cambridge. Sobre la campaña a favor de las tesis de Darwin: Caudill, E. (1994), "The Bishop-Eaters: The Publicity Campaign for Darwin and *On the Origin of Species*", Journal of the History of Ideas, 55, 441-460.

³¹⁸ Cuando Darwin se refería a la lucha por la existencia afirmaba que es "la doctrina de Malthus aplicada al conjunto de los reinos animal y vegetal." Darwin, Ch. (1980), El origen de las especies, Barcelona, p.44. Ahora bien, no existe hoy en día un consenso historiográfico sobre el significado de la influencia de Malthus en Darwin. En 1984 D.R. Oldroyd, publicó una extensa revisión crítica sobre la literatura científica existente sobre la elaboración de la teoría de Darwin (Oldroyd, D.R. (1984), "How did Darwin arrive at his Theory? The Secondary Literature to 1982", History of Science, 57, 325-374). En ella constató la

no la había hecho ninguno de sus contemporáneos. La aplicación de las leyes de población malthusiana se insertan en El origen de las especies dentro de un enfoque específico fundamentalmente biogeográfico. Véamoslo con más detalle.

diversidad de criterios entre aquellos que concedían muy poca significación a la obra de Malthus (De Beer, G. (1963), Darwin, Londres), o los que ya sea desde una perspectiva internalista (Vorzimmer, P.J. (1969), "Darwin, Malthus and the Theory of Natural Selection", Journal of the History of Ideas, 30, 527-547), o externalista (Young (1969) y (1972)), destacaban su aportación. En 1985, Antonello La Vergata detectaba un desacuerdo fundamental en la historiografía sobre la influencia de Malthus en la teoría de Darwin (La Vergata, A. (1985)a., "Images of Darwin: a Historiographic Overview", en Kohn, D. (ed.), The Darwinian Heritage, 901-972; p.954.). Un desacuerdo, cuya línea divisoria se puede trazar entre los que veían una profunda continuidad entre Malthus, Darwin y el socialdarwinismo (Young), y los que, con diversos argumentos, creían que Darwin había utilizado el principio de Malthus de manera creativa (Schweber, S.S. (1980), "Darwin and the Political Economist: Divergence of Character", Journal of the History of Biology, 12, 175-192; Manier, E. (1978), The Young Darwin and his Cultural Circle, Dordrecht; Limoges, C. (1975), La selección natural, Madrid). Más recientemente se ha señalado que no sólo Darwin fue poco influido por la Economía Política, sino que incluso no conocía en profundidad este tipo de literatura: Gordon, S. (1989), "Darwin and Political Economy: the Connection Reconsidered", Journal of the History of Biology, 22, 437-459 (en especial pp. 456-457.). Argumento que está muy en consonancia con el de Mayr, que frente a los que sostienen que la lectura de Malthus significó un hecho dramático para Darwin (Limoges (1975) y Kohn, D. (1980), "Theories to work by: Rejected Theories, Reproduction, and Darwin's Path to Natural Selection", Studies in History of Biology, 4, 67-170.), afirma que "fue simplemente la culminación del desarrollo gradual del pensamiento de Darwin, un pequeño impulso que empujó a Darwin a través del umbral que ya había alcanzado." Mayr (1992), p. 84. Un punto de vista que no comparten recientes trabajos basados más en el análisis de texto que en la exploración teórica: Shaw, I. (1993), "On Plain Signification: Darwin's World in the First Edition of *The Origin of Species*", University of Toronto Quarterly, 62, 356-374. En cualquier caso, como afirma D.R. Weiner, la cuestión sigue siendo objeto de un fortísimo debate internalista-externalista. Weiner, D.R. (1993), "Essay Review", Isis, 84, 113-127; p.121.

La lucha por la existencia³¹⁹ entre los individuos de una misma especie es el resultado de la tendencia de todas ellas a sobrerreproducirse. La competencia es el resultado de la escasez de alimento y de espacio, y es más dura dentro de cada especie o entre variedades emparentadas porque los individuos están compitiendo por los mismos recursos. Ahora bien, mientras que en Malthus las leyes de población se convertían en un poderoso factor limitativo de la mejora social, en Darwin forman parte de un argumento que explica el cambio adaptativo³²⁰. Aclarémoslo. La lucha por la existencia sólo tiene un significado evolutivo si se tiene en cuenta la naturaleza no necesariamente adaptativa de la variación. Las variaciones³²¹ -las pequeñas diferencias que sirven para identificar a animales y humanos como individuos-

³¹⁹ La expresión <<lucha por la existencia>> hace referencia a una noción que no tiene nada de nuevo en el mundo de los naturalistas. Una noción, según Conry, dominante en las doctrinas de la economía natural de tradición linneana, y que se vuelve a encontrar a principios del XIX en Lyell. Conry (1987), p.95. Vid. también Gruber (1984), p.209. Malthus, por su parte, sólo la emplea cuando se refiere a la competencia entre tribus primitivas, no en el contexto de las sociedades modernas. Bowler (1995), p. 103. Vid. también: Bowler, P.J. (1976), "Malthus, Darwin, and the Concept of Struggle", Journal of the History of Ideas, 37, 631-650.

³²⁰ Vid. Lennox, J.G. y Wilson, E.B. (1994), "Natural selection and the Struggle for Existence", Studies in History and Philosophy of Science, 25, p.69.; Gruber (1984), pp. 108-109. Algunos autores han querido ver, a grandes rasgos, a la obra de Darwin como la síntesis de una dialéctica generacional. Al argumentar en favor del cambio orgánico el naturalista británico compartía el optimismo de los primeros años 1790 (Godwin, Condorcet, y su propio abuelo, Erasmus Darwin). Pero al poner el acento en los límites (la lucha, la extinción), compartía también el pesimismo que dominaba a la generación posterior (Malthus, George Cuvier y Charles Lyell). Vid. Porter, R. (1987), "Malthus and Darwin", History of Science, 25, 215-216.

³²¹ Las causas de la variación eran desconocidas para Darwin: "Nuestra ignorancia de las leyes de la variación es profunda." Darwin (1980), p.236.

son azarosas y no están dirigidas a ningún fin³²². Ahora bien, si las distintas variaciones no respondían de manera finalista a los desafíos ambientales, ¿cómo explicar entonces la adaptación de los seres vivos a su medio? Es aquí donde entra el argumento básico de la selección natural. Aquellas variaciones mejor adaptadas para sostener la lucha por la existencia en determinadas condiciones ambientales específicas sobrevivirán y dejarán descendencia, mientras que las otras no tan adaptadas serán eliminadas. Es decir, dado que las variaciones son independientes de las necesidades de los organismos, y que no todos pueden sobrevivir y reproducirse, cabe esperar, que, como promedio, la supervivencia y reproducción diferencial de algunos de ellos dependiera, en parte, de que sus características distintivas fueran más adaptativas que las de los otros³²³. La aparición de una especie nueva se explicaría entonces por el reforzamiento de esa característica distintiva a lo largo de generaciones, hasta el punto que una nueva población de individuos fuera incapaz de cruzarse con la especie ancestral³²⁴.

³²² Bowler (1992), p.9; Gruber (1984), p.

³²³ Ruse (1987), p.16. Ya que la variación obedece al azar, la selección natural es el único agente que explica el cambio adaptativo: "Si la variación sólo es materia prima causal, que no se manifiesta en dirección favorecida alguna con respecto a las ventajas que pudieran resultar de ella, entonces alguna otra fuerza debe tomar este potencial carente de forma y transfigurararlo en cambio adaptativo. La materia prima aleatoria precisa de otro mecanismo que la dote de dirección, a través del modelado y la preservación de la variación ventajosa; y en el sistema de Darwin, es la selección natural la que desempeña este papel." Gould (1994)b., Ocho cerditos, Barcelona, p.345.

³²⁴ Bowler (1992)a., p.9.

Si se estudia con atención, pronto se advierte que el enfoque específico desarrollado por Darwin sobre los mecanismos evolutivos tiene consecuencias teóricas extraordinariamente radicales³²⁵. En primer lugar, hay que destacar el considerable

³²⁵ La apelación a los aspectos radicales presentes en la teoría de Darwin, es frecuente entre aquellos que prefieren ofrecer una explicación "internalista" a la hora de explicar la génesis de la teoría de la selección natural. La oposición generalizada a los aspectos radicales de la selección natural, se convierte en un magnífico testimonio a aducir contra aquellos que ven a dicha teoría como una manifestación más de la ideología liberal-burguesa dominante, o dicho de otra manera, contra aquellos que tienden a subrayar decisivamente el papel determinante del contexto social "externo" en la producción de la Ciencia. El caso de Ernst Mayr, en este sentido, es paradigmático. Para Mayr hay más evidencia para pensar que las ideas dominantes en una época (el *zeitgeist*), son un obstáculo para la innovación científica, que para suponer que estas tengan alguna virtualidad innovadora. La oposición a la teoría de la selección natural -según él, una de las más vehementes en la Historia de la Ciencia- se deriva de su carácter abiertamente contradictorio con respecto a algunos de los supuestos básicos sobre los que descansaba la visión del mundo dominante en la época. El enfoque desarrollado por Darwin sobre la cuestión entra no sólo en conflicto con la teología natural, sino también contra el determinismo -al dar un papel tan relevante al azar en su teoría- y contra el esencialismo inherente a una visión tipológica de las especies. Vid: Mayr, E. (1991), "The Ideological Resistance to Darwin's Theory of Natural Selection", Proceedings of the American Philosophical Society, 135, 123-139; pp. 123, 128 y 132-133. Nosotros, ciertamente, no compartimos el punto de vista desarrollado por Mayr. Las ideas dominantes (el *zeitgeist*), sí jugaron un papel determinante, aunque complejo, en la construcción, elaboración y difusión de la teoría de Darwin. Es muy difícil pensar en la selección natural sin Malthus, y en el principio de divergencia sin el concepto de división del trabajo desarrollado por Adam Smith. Por otra parte resulta muy artificioso establecer una distinción neta entre el contenido de una teoría científica y la forma en que esta es presentada al público. En este sentido, es clarísimo cómo Darwin fue influido por determinantes sociohistóricos muy concretos: Darwin hizo todo lo posible para expurgar los elementos de los que se pudiera derivar conclusiones excesivamente radicales, tanto en lo político como en lo ideológico. Además, el naturalista británico asoció sus intereses específicos a los de un grupo de naturalistas jóvenes, uno de cuyos rasgos unificadores era el sostenimiento de una visión del mundo en que los principios del liberalismo tenían un lugar eminente: este marco de referencia, evidentemente, podía tener sus efectos en el lector a la hora de intentar extrapolar consecuencias políticas de su teoría. Los llamados factores "externos", por

papel asignado al azar. Si el proceso de aparición de las distintas variedades es fundamentalmente azaroso, esto hace el curso de la evolución básicamente impredecible. Como afirma Bowler, este modelo hace posible que dos poblaciones idénticas expuestas al mismo ambiente (por ejemplo, en dos islas muy parecidas), se adapten de manera distinta, ya que diferentes clases de variaciones favorables han aparecido en cada grupo³²⁶.

En segundo lugar, el poner el acento en la adaptación como

tanto, sí tuvieron un papel fundamental en la construcción, presentación y difusión de la teoría de la selección natural. Cosa distinta es afirmar que El origen de las especies no es más que un mero reflejo del ethos victoriano. Evidentemente, Darwin no era el héroe de la Ciencia, que, inmune a las excitaciones del medio social, construye una teoría científica "objetiva" a partir de la mera acumulación y registro de información fáctica sobre el mundo natural. Pero tampoco es un personaje cuyo único interés es proyectar una determinada imagen -previa- de lo que era o debía ser la sociedad, a la naturaleza. El científico no es un personaje aislado de su contexto social, pero esto no quiere decir que sea exactamente lo mismo que un publicista, un teólogo o un político. Probablemente, determinar epistemológicamente una distinción neta entre Ciencia e ideología sea una tarea estéril, pero no es menos cierto que la actividad científica, en tanto que práctica social, se distingue claramente por unos rasgos característicos: está sometida a un método, y, sobre todo a un régimen de verdad muy distinto que el que se utiliza en política o en discusiones teológicas. Darwin podía estar interesado en defender sus intereses como miembro de la clase media británica, pero también tenía un interés muy específico en resolver un problema científico muy concreto: el de proponer un mecanismo plausible -plausibilidad medida en términos científicos- que explicara como se originan las especies. Ciertamente, para resolver ese problema concreto acudió a fuentes ajenas al campo de la Biología, y con claras determinantes ideológicas: la Economía Política. Pero utilizó esas aportaciones de manera extraordinariamente creativa, y no se limitó, como se pretende, a la mera transposición de la economía malthusiana al mundo natural. Esta aproximación original, en efecto, podía tener consecuencias extraordinariamente radicales o conflictivas, como con justicia afirma Mayr, pero no se puede derivar de ello, la presunción de que las ideas dominantes en el mundo victoriano no tuvieran un papel relevante en la construcción de la teoría de la selección natural.

³²⁶ Bowler (1992)a., p.9.

principal agente evolutivo, hace extraordinariamente difícil ofrecer una definición válida del progreso evolutivo. La selección natural no produce organismos más "aptos", si tomamos más apto en términos absolutos. Tiende, eso si, a que los organismos se adapten mejor a su entorno local, es decir, a "crear" organismos mejor "diseñados" para hacer frente a las complejas relaciones que mantienen con un medio en continuo cambio. Pero entonces estamos hablando de un "mejora" relativa: una adaptación puede ser beneficiosa en un determinado medio (p.ej. pelo largo en un clima ártico), pero ser extraordinariamente perjudicial en otro distinto (ese mismo pelo largo en el trópico o cuando se está sufriendo un proceso de calentamiento global)³²⁷.

En tercer lugar, una definición operativa de ese progreso biológico es directamente amenazada por la imagen darwiniana de una evolución orgánica como un proceso de creciente ramificación divergente. La emigración de las distintas poblaciones explica

³²⁷ La cita de Gould es tremendamente ilustrativa al respecto: "El criterio independiente de adaptación de Darwin es, efectivamente, el de 'diseño mejorado', pero no 'mejorado' en el sentido cósmico que era favorecido en Gran Bretaña en sus tiempos. Para Darwin, mejorado significaba tan sólo 'mejor diseñado' par un entorno inmediato, local (...) el pelo de un mamut no es progresista en ningún sentido cósmico." Gould, S.J. (1983), Desde Darwin. Reflexiones sobre Historia Natural, Madrid, p.48. Este rasgo de la teoría darwiniana no siempre pasó inadvertido en su época: "Toda disposición, aptitud, instinto o facultad, no es buena sino relativamente. Así un animal de gran potencia digestiva y gran fuerza muscular, cualidades buenas para su desarrollo y conservación cuando el alimento no escasea, cuando este falta se muere de hambre...Y lo que sucede con este sucede con los instintos y aptitudes." Nota del traductor (¿Pompeu Gener?) a: Büchner, L. (1871)a., "Sección doctrinal. La teoría darwiniana", La Humanidad, 41, 321-324; p. 323.

en parte este proceso. Si algunos grupos de una especie original emigran a distintos lugares, cada uno de ellos se adaptará a su nuevo ambiente de una manera diferente, pudiendo, incluso, formar especies distintas aunque relacionadas. Cada una de estas nuevas especies, de esta manera, continuarán su propio proceso evolutivo, dependiendo de las oportunidades que una ulterior emigración y adaptación pudieran abrir³²⁸. Por otra parte, desde el punto de vista darwiniano, competencia y divergencia van de la mano: la divergencia "tendrá lugar más activamente donde haya un más alto nivel de competencia por los recursos". Esta es una aplicación particular del principio de división del trabajo tomado de la Economía Política³²⁹. Darwin "vio que un área

³²⁸ Bowler (1992)a., p.7.

³²⁹ La influencia de Adam Smith es patente aquí. De hecho, algunos autores han visto mucho más importante la impronta de Adam Smith sobre el planteamiento de Darwin que la del propio Malthus. Según Gould, la metáfora de la *mano invisible* subyace a todo el sistema de Darwin, y es decisiva a la hora de liquidar la imagen payleyana de un relojero (Dios), responsable de las bellas adaptaciones presentes en la naturaleza: "En el sistema de *laissez-faire*, y para alcanzar el objetivo de una economía ordenada, no se legisla desde arriba mediante la adopción de leyes explícitas encaminadas a establecer un orden. Se hace algo que, a primera vista, puede parecer completamente contrario al objetivo deseado: sencillamente, se deja que los individuos luchan con libertad por su provecho personal. En esta pugna, los ineficientes son eliminados y los mejores se contrarrestan unos a otros hasta constituir un equilibrio que redunde en beneficio de todos. El sistema de Darwin opera exactamente de la misma forma, sólo que resulta más implacable. Ningún tipo de regulación emana de un nivel superior; ningún relojero supervisa el funcionamiento de su creación. Los individuos luchan por el éxito reproductivo, analogía natural del beneficio económico. Ningún otro mecanismo está activo, no hay nada <<superior>> o más fuerte. Y sin embargo, el resultado es adaptación y equilibrio; y su coste, hecatombe tras hecatombe." Gould (1994)b., pp. 139-140. Opiniones muy parecidas fueron sostenidas con anterioridad por Schweber: Schweber, S.S. (1977), "The Origin of the 'Origin' Revisited", Journal of the History of Biology, 10, 299-316. Vid. también: Gould, S.J. (1980), "Darwin's Deceptive Memories", New Scientist, 85, 577-579; Gould (1984), p.11; Gould (1994)a., pp. 58-60.

determinada de terreno podía soportar un mayor volumen de vida si los habitantes estuvieran especializados para explotar los recursos disponibles en una variedad de aspectos". La selección natural, de esta manera, favorecería "niveles crecientes de diversidad aún en un medio físico perfectamente estable"³³⁰

Desde este punto de vista, no es difícil comprender las dificultades que encuentran los modernos biólogos darwinistas a la hora de identificar, en el proceso evolutivo, algo parecido a un progreso biológico con una dirección significativa³³¹. Ahora bien, Darwin no valoró enteramente este aspecto de su teoría. El naturalista inglés sí creía en el progreso, y pensaba que, a la larga, la selección natural debía generar niveles más altos de organización y complejidad³³². Pero, a diferencia de la

³³⁰ Bowler (1995), p.125. Sobre el proceso que lleva a Darwin a establecer el principio de divergencia: Kohn, D. (1985), "Darwin's Principle of Divergence as Internal Dialogue", en Kohn, D (ed.), The Darwinian Heritage, Princenton, 245-257.; Mayr, E. (1992)b., "Darwin's Principle of Divergence", Journal of History of Biology, 25, 343-359.

³³¹ Vid. al respecto: Castrodeza, C. (1988)a., Ortodoxia darwiniana y progreso biológico, Madrid.

³³² Bowler (1995), p.128. Vid. al respecto: Ospovat, D. (1981), The Development of Darwin's Theory: Natural History, Natural Theology and Natural Selection (1839-1859), Cambridge, 128-157; Greene (1981), 128-157; Moore, J. (1979), pp. 158-160; Mandelbaun, M. (1971), History, Man and Reason: A Study in Nineteenth-Century Thought, Baltimore, pp. 77-88. La cuestión no es tanto si Darwin creía o no creía en el progreso, sino determinar hasta que punto el progreso biológico formaba parte integral de su teoría. Esto ha sido un foco de polémica relativamente reciente. Autores como R.J. Richards, han presentado los intentos de destacar los aspectos antiprogresistas de la teoría de Darwin (se refiere aquí a Bowler, Gould y Mayr) como una forma de expurgar los aspectos "políticamente incorrectos" de la obra de éste. El fin de todo ello, según Richards, es la de establecer una falsa continuidad entre un Darwin supuestamente antiprogresista, y la teoría neodarwinista de Mayr y Gould que rechaza expresamente cualquier noción

mayoría de sus contemporáneos, se resistía a pensar que la evolución era inherentemente progresiva³³³, y, desde luego, descartaba que estuviera dirigida a ningún fin preciso: el hombre no es la culminación de un proceso unidireccional e inevitable. Por el contrario, es el resultado azaroso de una evolución, que, aunque progresiva, permanecía abierta, inacabada y divergente. Como vemos, Darwin fue un hombre de su tiempo, es decir, creía en alguna forma de "progreso". Pero era un "progresista" muy peculiar desde el punto de vista típico de su momento. Por otra parte, existían aspectos fundamentales de su teoría que podían ser especialmente disolventes. Un potencial que, en muy pocas ocasiones, fue desarrollado.

Paradójicamente, lo que se entendió como "darwinismo" en la segunda mitad del XIX tiene mucho más de pacto en torno la

teleológica en la evolución. Esta maniobra tomaría uno de sus fundamentos, en el establecimiento de una falsa distinción entre los biólogos que toman el crecimiento del embrión como un modelo que revela la <<línea central>> de la evolución (la teoría de la recapitulación de Haeckel), y aquellos que permanecen fieles a una imagen arborescente, abierta, y no teleológica del proceso evolutivo (Darwin). Richards, J. (1992), The Meaning of Evolution. The Morphological Reconstruction and Ideological Reconstruction of Darwin's Theory, Chicago, pp. 176-179; Nitecki, M. ed., (1988), Evolutionary Progress, Chicago. Nosotros, como queda patente en lo expresado hasta ahora, apoyamos un punto de vista distinto al de Richards y, en parte, similar al de Bowler (Bowler (1992)a., pp. 7-14 y 76-90.). Darwin creía en la existencia de un progreso biológico, pero su teoría de la selección natural, como hemos visto, tenía un fuerte potencial disolvente con respecto a cualquier idea de progreso significativa.

³³³ Aspecto de la teoría que no pasó necesariamente inadvertido. Tal es el caso de Büchner: "Este orden de cosas, según Darwin, no implica en sí el progreso ni el perfeccionamiento y sí solamente la mutabilidad constante. De manera que las especies pueden variar, sin perfeccionarse necesariamente." Büchner (s.f.)b., p.143 (nota 55).

aceptación general de la idea de la evolución³³⁴, que con el supuesto triunfo del enfoque particular desarrollado por Darwin³³⁵. Dicho pacto, fue, de hecho, tan extremadamente laxo, que hoy en día resulta sumamente difícil ofrecer una definición conceptual rígida de lo que se entendía por "darwinismo" en ese momento³³⁶. Lo que si parece claro es que la teoría de la

³³⁴ Aproximadamente, tres cuartas partes de la comunidad científica británica parece haber aceptado el evolucionismo durante los años 1859-1870. Vid. al respecto: Hull, D.L., Tessner, P.D., Diamond, A.M. (1978), *Do Younger Scientists Accept New Ideas with Greater Alacrity than Older Scientists?*, Science, 202, 717-723. Vid. también: Hull, D.L. (1973), Darwin and his Critics, Cambridge, Mass.

³³⁵ El núcleo central del darwinismo se identifica, más que con la selección natural, con una teoría de la *descendencia*. Tal es el caso de Haeckel: "La idea fundamental del darwinismo (...) consiste en afirmar que todas las diferentes formas animales y vegetales proceden de un corto número de formas en extremo sencillas, o tal vez de una sola..." Haeckel (1878)b., p.44.

³³⁶ Se ha señalado, en repetidas ocasiones, la imposibilidad de establecer una base conceptual común para todos los darwinistas. David Hull, por ejemplo, ha definido el darwinismo no en función de la asunción de un corpus científico o teórico concreto, sino de la lealtad personal a la figura de Darwin: Hull, D. (1985), "Darwinism as a Historical Entity: A Historiographical Proposal", en Kohn, D. (ed.), The Darwinian Heritage, Princeton, 773-812. En la misma línea, J. Moore, llega a decir sobre el darwinismo de los años 1860: "...la palabra 'darwinismo' llegó a ser usada de tal manera que incluso un reputado archidarwinista podría disociarse de ella." Moore, J. (1991), "Deconstructing Darwinism: The Politics of Evolution in the 1860's", Journal of the History of Biology, 24, 353-408; p. 355. Vid. también: Recker, D.A. (1990), "There's More than One Way to Recognize a Darwinian: Lyell's Darwinism", Philosophy of Science, 57, 459-478; Kitcher, P. (1985), "Darwin's Achievements" en Rescher, N. (ed.), Reason and Rationality in Natural Science, 127-189. Otros autores sí establecen una creencia compartida por todos los darwinistas: el rechazo de la creación especial y la afirmación de que el origen de las especies puede ser explicado por la acción de la ley natural. Bowler, por su parte, define el darwinismo británico de los años 1860 como "una combinación de dos programas diferentes, uno basado en una expansión directa del enfoque del mismo Darwin y el otro en la explotación de un modelo desarrollista de evolución que (...) estaba más en consonancia con la concepción progresista del mundo de las clases medias victorianas." Según este autor, el elemento que unía a los defensores de ambas perspectivas era la lealtad a la figura de

selección natural distó mucho de ser aceptada, al menos, hasta bien entrado el siglo XX³³⁷. Y también parece claro que en el período entre 1859 y 1880, el enfoque específico de Darwin se disolvió en una visión del mundo que podríamos llamar "evolucionista". El darwinismo, como afirma Daniel Becquemont,

Darwin y la fe en el naturalismo y la filosofía social liberal del progreso. Por tanto, los "darwinistas" no permanecieron unidos por participar en un único programa de investigación, sino por el compromiso con la "creencia de que la naturaleza está gobernada universalmente por la acción de la ley natural..." Bowler (1995), pp.172 y 174. Mayr participa de ese punto de vista: "Si alguien pensaba que el origen de la diversidad de la vida se debía a causas naturales, entonces era un darwinista. Pero si alguien creía que el mundo viviente era producto de la creación, entonces era un antidarwinista." Mayr (1992), p.113.

³³⁷ Así de claro lo expresa Carlos Castrodeza: "La teoría transformista se expandió rápidamente, pero no la teoría de DARWIN (...) desde el momento en que miembros prominentes de la comunidad científica (...) defendían la tesis transformista en sus diferentes versiones generales (...) (direccionalista la de Lyell, saltacionista la de Huxley, teológica la de Gray), los demás, en cierto modo, no tuvieron más remedio que aceptarla porque sus líderes lo habían hecho (...) Pero DARWIN estaba frustrado, prácticamente nadie admitía su teoría de la selección natural como tal." Castrodeza, C. (1988)b., Teoría histórica de la Selección Natural, Madrid, p. 273. La oposición a la selección natural, según Mayr, "siguió viva durante unos ochenta años después de que se publicara el *Origen*." Según este mismo autor, durante ese lapso de tiempo "apenas había un solo biólogo, y con seguridad ningún biólogo experimental, que admitiera la selección natural como la única causa de la adaptación." Mayr (1992), p.143. Esto no sólo ocurría en la comunidad científica. El trabajo clásico de Ellergard (Ellergard, A. (1958), Darwin and the General Reader. The Reception of Darwin's Theory of Evolution in the British Periodical Press, 1859-72, Goteborg.) muestra como en la prensa popular británica se termina por aceptar el evolucionismo, pero no existe gran entusiasmo respecto a la selección natural. Aparte de la resistencia ideológica a la selección natural, existían muy buenos motivos "científicos" para oponerse a dicha teoría. La discontinuidad del registro fósil, el problema de la existencia de estructuras no adaptativas, la regularidad artificial que mostraban algunos mecanismos evolucionistas, la inexistencia de una teoría adecuada de la herencia que dejaba inexplicado el origen de las distintas variaciones y de cómo se transmitía un carácter adaptativo a la siguiente generación, la aparente incompatibilidad de un lento proceso evolutivo con los hipótesis existentes entonces sobre la edad de la Tierra, solían ser las objeciones más frecuentes a la teoría darwiniana. Vid. Bowler (1985), pp. 32 a 34.

se convirtió en sinónimo de "evolucionismo", es decir, tomó cada vez más el sentido de una ley de sucesión en que la finalidad -más evidente en autores como Spencer, más discreta en otras- es la llegada a un estadio superior de civilización. Probablemente, una de las causas que explican este proceso, como bien señala este mismo autor, son las vacilaciones del propio Darwin con respecto a la selección natural. Presionado por las críticas, y, sobre todo, interesado en mantener un frente evolucionista unido contra los adversarios fijistas, el naturalista británico concedió cada vez más un rol mayor a la acción directa del medio y a la herencia de los caracteres adquiridos, disminuyendo paralelamente el papel de la selección natural³³⁸. Esta creciente inclusión de elementos lamarckianos en su teoría, venía a facilitar la reintroducción de una teoría finalista de la evolución, en la que la originalidad de Darwin se disolvía en la visión metafísica de un progreso de la razón y la cultura programado por las leyes de la naturaleza³³⁹. Por otra parte, no debemos despreciar los factores socio-políticos "externos": la teoría de la selección natural, al menos tal como la entendió en un primer momento Darwin, no era, ni mucho menos, la mejor opción posible para fundamentar una filosofía naturalista del progreso congruente con los intereses de la clase media británica en ascenso. El potencial de explotación ideológica de la obra de

³³⁸ Esto se hace especialmente patente en On the Variation of Animals and Plants under Domestication (1868) y en The Descent of Man and Selection in Relation to Sex (1871). Loren Eiseley afirma que en esta última obra se llega, prácticamente, a abandonar la teoría de la selección natural: Eiseley, L. (1958), Darwin's Century: Evolution and the Man who Discovered It, Nueva York, p.209.

³³⁹ Becquemont (1992)a., pp. 147-148.

Darwin, se basaba, precisamente, en la utilización de aquellos aspectos de su obra científica que pudieran ser más fácilmente integrados en un cuadro general "progresista", en donde el cambio social apareciera como el producto inevitable de un proceso natural y continuo (es decir, no revolucionario)³⁴⁰

³⁴⁰ Peter J. Bowler es el autor que ha derivado consecuencias más radicales de la paradoja de un "darwinismo" aparentemente triunfante, y una teoría -la selección natural- raramente aceptada en la comunidad científica del momento. Según afirma este autor en The-Non Darwinian Revolution (primera edición en 1988), la expresión "Revolución Darwinista", (vid: Himmelfarb, G. (1958), Darwin and the Darwinian Revolution, Nueva York; Ruse (1983)), no refleja adecuadamente el impacto real que tuvo la teoría de Darwin en la biología, la cultura y el pensamiento social del momento. El naturalista inglés no produjo una revolución científica en el sentido kuhniano del término, es decir, ni la obra de Darwin condujo al derribo del viejo paradigma biológico -basado en gran medida en una visión teleológica de la naturaleza-, ni la aplicación de la teoría de Darwin al terreno social (el socialdarwinismo), dominó el pensamiento social del fin del XIX (aquí se opone explícitamente a Hofstadter: Hofstadter, R. (1959), Socialdarwinism in American Thought, Boston.). El impacto real del Origen fue mucho más limitado. La obra de Darwin contribuyó decisivamente a la transición a un punto de vista evolucionista, pero, y ésta es la clave, bajo una estructura fundamentalmente no darwiniana. Se pusieron en cuestión aspectos fundamentales del creacionismo pero se preservó y modernizó la visión teleológica de las cosas. La historia del evolucionismo del XIX, por tanto, no debe centrarse en el darwinismo, sino en la emergencia de un modelo "desarrollista" de la evolución. Este modelo "desarrollista", basado en gran medida en el establecimiento de una estrecha analogía entre el desarrollo del embrión humano y la evolución, preservó ciertos aspectos de la visión tradicional del mundo: representar la historia de la vida en la Tierra como un proceso continuo, ordenado, y, sobre, todo dirigido hacia un objetivo definido -el hombre civilizado- resultaba tranquilizador. Sin embargo, esto tenía muy poco que ver con la imagen darwiniana de una evolución como un proceso de continua ramificación irregular y divergente, impredecible, y, por tanto, no dirigida a ningún fin predefinido. Desde este punto de vista cabe decir que algunos de los más significados "darwinistas" -T.H. Huxley, Ernst Haeckel- eran, en realidad "pseudodarwinistas", ya que estaban postulando modelos de desarrollo evolutivo en que la adaptación jugaba un escaso papel, y que tenían muy poco que ver con el aspecto abierto, contingente y carente de dirección del modelo darwiniano. Por otra parte, las versiones alternativas de la evolución explícitamente antidarwinistas -neolamarckismo, teorías ortogénéticas- empezaron a gozar de un crédito creciente en las décadas anteriores al 1900, pudiéndose hablar de un auténtico

¿Qué decir entonces del "darwinismo social"? La definición aceptada en la mayoría de los manuales de historia social actuales no es muy diferente de la ofrecida por el que, al parecer, fue el primero que usó la expresión, el anarquista francés Emile Gautier (1879)³⁴¹: el darwinismo social sería la

eclipse del darwinismo en torno los años 1890. Este verdadero colapso solo pudo ser superado a partir de los años 1930/40 con la llamada "síntesis moderna". Por otra parte, la visión teleológica del mundo orgánico y la creencia en el progreso, sólo empezó a agrietarse cuando en las primeras décadas del XX la genética mendeliana puso en cuestión la plausibilidad de la analogía entre el desarrollo del embrión y la evolución. Bowler (1992), pp. 1-20 y 72-152. Vid. también: Bowler, P.J. (1989)b., The Mendelian Revolution: The Emergence of Hereditarian Concepts in Modern Science and Society, Londres. La tesis de Bowler ha sido criticada especialmente por Mayr (Mayr, E. (1990), "The Myth of the Non-Darwinian Revolution. (Review of Peter J. Bowler, *The Non-Darwinian Revolution*)", Biology and Philosophy, 5, 85-92.) y Borlingame, quien acusa a Bowler de hacer "whig history", al elaborar su definición del "darwinismo" a partir de las evaluaciones de lo que es más relevante para los modernos biólogos (Borlingame, L.J. (1990), "Book Reviews", Isis, 84, 309, 784-785; p.785.). Weiner, en 1993, señalaba que Bowler había matizado sus puntos de vista iniciales, y ya no hablaba más de una revolución no darwinista (Weiner (1993), p.118.) Nosotros creemos que las alteraciones que ha ido introduciendo Bowler en su hipótesis inicial, tendientes a atenuar una distinción excesivamente rígida entre Darwin y sus contemporáneos, no afectan al núcleo central de su tesis, y que, en nuestra opinión, sigue siendo en gran medida válida. No cabe duda que Darwin era también un "progresista", que maniobró en la comunidad científica dentro de un grupo de conocida adscripción política liberal y que era racista en los términos comunmente reconocidos en su época. Ahora bien, es claro que la teoría de Darwin era una anomalía dentro de los parámetros habituales manejados por sus contemporáneos y, sobre todo, no cabe duda que las distintas variantes del evolucionismo finalista que se desarrollaron a lo largo de la segunda mitad del XIX, o debían muy poco al enfoque específico que en un primer momento había desarrollado el naturalista inglés, o tomaban los aspectos de su teoría más coherentes con una visión teleológica de las cosas.

³⁴¹ En 1879, con ocasión de una serie de conferencias pronunciadas en el <<Cercle d'études sociales du Panthéon>> de París, Emile Gautier utiliza la expresión <<darwinismo social>>. Dicha expresión aparecerá dos años más tarde en italiano y posteriormente en otras lenguas. Según André Béjin no está claro -aunque sea probable- que Emile Gautier sea el inventor del

transposición por analogía del darwinismo al terreno político-social. Una transposición ilegítima porque la ley de selección tiene -o debiera tener- su marco estricto de aplicación en la naturaleza y no en las sociedades humanas. Esta extrapolación indebida pretende que el progreso humano implica, necesariamente, el aniquilamiento de los débiles y es sostenida por aquellos, como Ernst Haeckel, interesados en la justificación de la desigualdad social³⁴². Dos notas definen, por tanto, el "darwinismo social". La primera, y más importante, es "una falacia ontológica", es decir, "un patente fraude metafísico de tipo reduccionista que asimila el desarrollo humano al natural"³⁴³. La segunda es su objetivo ideológico: la justificación, por la acción de la ley natural, de la estructura desigual de la sociedad y del sufrimiento de los débiles, es decir, de la clase obrera y los pobres en general.

concepto. Pero lo que si es cierto, es que el libro que recoge los textos de las conferencias es el primero en llevar el título Le darwinisme social. Béjin, A. (1992), "Evolution du darwinisme social en France", en Tort, P. (ed.), Darwinisme et société, París, 353-360; p.355.

³⁴² Vid. Becquemont (1992)a., p. 138; Béjin (1992), p.355. Frente al "darwinismo social", Gautier desarrolla un punto de vista alternativo. La "ley de Darwin" no es inalterable. A medida que el proceso civilizatorio avanza se hace cada vez más patente la acción de un factor nuevo: el desarrollo prodigioso de la inteligencia y actividad humanas. La ley de Darwin se modifica entonces. En vez de sufrir pasivamente las fatalidades de la naturaleza, el hombre reacciona contra ella y la domina cada vez más. Por tanto, aquello que se nos quiere presentar como fruto de la acción de leyes naturales -la desigualdad- no es más que el producto de la sociedad, es decir "obra humana y revisable." Gautier, E. (1880), (1880), Le darwinisme social, París, pp. XV-XVI.

³⁴³ Núñez, D. (1982), "El impacto del naturalismo y del evolucionismo en el pensamiento liberal y socialista", Anthropos, 16-17, 66-72; p.68.

Esta definición, como vemos, tiene una gran ventaja, como es la de tener un sólido fundamento en las fuentes de la época. Ahora bien, en nuestra opinión adolece de serias deficiencias si se la quiere introducir sin reservas en nuestro utillaje conceptual. Plantea, a primera vista, problemas sobre el papel. No parece muy plausible pensar que el darwinismo social sea la mera transposición de la teoría de la selección natural a la sociedad humana. La selección natural no produce, como hemos visto, individuos más aptos en términos absolutos. Produce "diseños mejorados" en términos relativos, es decir, mejor adaptados a un medio específico y en continuo cambio: no parece que represente muy bien el pensamiento de la época la idea de que el bosquimano está tan bien adaptado a su medio desértico como el ciudadano europeo a la vida urbana. Parece, por tanto, que la condición *sine qua non* de que la selección natural pueda ser introducida en el cuadro general de un evolucionismo finalista es la de disfrazar, ocultar o simplemente soslayar su carácter regional y temporal. Por otra parte, aunque la expresión supervivencia del más apto puede llevar a grandes equívocos, no es menos cierto que la lógica específica de la selección natural, tal como fue concebida inicialmente, no lleva, al menos *directamente*, a la justificación de la estructura desigual de la sociedad burguesa. El premio -metafórico- del vencedor en la lucha por la existencia, no es escalar o mantener posiciones sociales privilegiadas, sino dejar descendencia. Y en estos términos, al menos durante las últimas décadas del XIX, parecían

mucho más aptas las clases inferiores que las superiores³⁴⁴. La idea de que la estructura jerárquica de la sociedad no es más que la proyección del desigual reparto de dones naturales entre los diversos individuos, debe más, en nuestra opinión, a una posición hereditaria "fuerte", (el desarrollo de la vida de cada individuo se reduce, en gran medida, a la manifestación de sus capacidades innatas), que a la lógica específica de la selección natural³⁴⁵.

³⁴⁴ Raquel Alvarez expresa con claridad las dificultades que encuentra una instrumentalización burguesa de la selección natural, al contrastar la posición de Darwin con la de su primo y creador de la eugenesia, Francis Galton: "El concepto de *fit* de Galton es de adaptación a la sociedad. El bien adaptado, el que consigue elevadas posiciones en la sociedad es el *fit*. Para Darwin los animales eran eficaces en relación con su posibilidad de procrear y dejar descendencia. Cuanto más reproducción, más eficacia, más peso del individuo en la especie, sin juicio de valores sobre la bondad o maldad, sobre la inteligencia o falta de inteligencia de lo que se reproducía. Para Galton este proceso no era así, sino que los eficaces eran los sobresalientes de la sociedad. Pero el problema es justamente que las clases superiores se reproducían menos que las inferiores." Alvarez, R. (1985), Sir Francis Galton, padre de la eugenesia, Madrid, pp. 97-98.

³⁴⁵ El problema entonces es claro: ¿aplicó de la misma manera Darwin el principio de la selección natural al mundo animal y al hombre? Aunque Darwin fue extremadamente cauteloso a la hora de expresar opiniones personales sobre la evolución humana y es patente, por tanto, cierta confusión sobre lo que el naturalista británico pensaba sobre la cuestión (vid: Herbert, S. (1977), "The Place of Man in the Development of Darwin's Theory of Transmutation" Journal of the History of Biology, 10, 155-227.), sí se pueden consultar algunas aproximaciones relativamente recientes respecto a este problema. Se puede decir que The Descent of Man se ha convertido, para parte de la historiografía, en una obra claramente sospechosa de "socialdarwinismo". Greta Jones ha defendido esta posición. Según ella, en el Origen de las Especies existía una tensión entre un lenguaje saturado de referencias a la Providencia y el Designio, y una teoría -la selección natural-, que postulaba un modelo de evolución no dirigido a ninguna dirección concreta. El lenguaje subterráneo en la primera obra se hace manifiesto en El origen del hombre: existe en ella la idea "del ordenamiento providencial de las relaciones sociales por naturaleza". De esta manera, según Jones, Darwin "aseguraba que las instituciones británicas eran las más progresivas, las más desarrolladas moralmente (...), dijo a la Gran Bretaña victoriana que su dominación sobre el mundo era

inevitable, que sus divisiones de género eran naturales..." Ciertamente estas ideas no eran originales de Darwin (el Descent está saturado de textos de Galton, Tylor y Bagehot), pero también es verdad que les dió legitimidad científica. Jones (1994), P.771. Yvette Conry, como hemos señalado en una nota del capítulo anterior, piensa que el Descent es una obra "desviacionista" con respecto al Origin. En el Descent se encuentran la apología del matrimonio, la justificación de la propiedad privada, la movilización de los mitos colonizadores y de la soberanía de lo tecnológico como medida del progreso civilizador. Pero, sobre todo, se hace patente una regresión tanto filosófica como epistemológica en cuanto a la aplicación del concepto de selección natural. Desde el primer punto de vista, en el Descent se vuelve, en cierta manera, a la ideología del XVIII: a una economía de la naturaleza donde la extinción aseguraba la "policía" de las poblaciones. Ahora bien, no estamos hablando ya del orden estático del XVIII, sino de la evolución: el papel de la selección natural es el de eliminar a todos los desviantes, a todas las "inferioridades" que se oponen a la marcha del progreso. Desde el punto de vista epistemológico, donde se hablaba de un "principio" (vocablo frecuente en el Origin), se habla de una ley inflexible: la selección natural funciona en el Descent como una auténtica ley del progreso. Conry (1987), pp. 169-171. Patrick Tort desarrolla una perspectiva explícitamente opuesta a lo afirmado por Conry. Afirma que es precisamente en el Descent, donde se establece una distinción radical entre el darwinismo y todas las "sociobiologías" que se apoyan en mayor o en menor medida en la obra del biólogo inglés. Tort, de hecho, habla de una segunda revolución darwiniana que ha pasado prácticamente inadvertida (Tort, P. (1992)b., "La seconde révolution darwinienne", en Tort, P. (ed.), Darwinisme et société, Paris, 2-7; p.3.). Según dicho autor, en el Descent, se moviliza una paradoja que denomina ético-civilizacional: "...la selección natural, principio director de la evolución de lo viviente que implica la eliminación de los individuos menos aptos en la lucha por la existencia, selecciona en la humanidad una forma de vida social en que la marcha progresiva hacia lo que se llama <<civilización>> tiende a excluir cada vez más, a través del juego relacionado de la moral y las instituciones, los comportamientos eliminatorios. En términos simplificados, la selección natural selecciona la civilización que se opone a la selección natural." Dicho de otra forma, la selección natural, en la medida que ha favorecido el desarrollo de los instintos sociales, selecciona su contrario, es decir, comportamientos anti-eliminatorios, una ética antiseleccionista que se traduce en el estado de civilización en reglas de conducta individuales y leyes. Ciertamente, esto nos aleja grandemente de la imagen de un Darwin socialdarwinista. De hecho, la posición política de Darwin -una posición claramente "burguesa" y paternalista, pero también claramente reformista y ética- se opone nítidamente a la posición ultraliberal de Spencer. Tort (1992)a., pp. 26-27 y 44. En nuestra opinión, en la medida en que en el Descent se asume como propio el esquema director de la evolución cultural que estaban popularizando los antropólogos, es decir, como una marcha

Las cosas se complican mucho más cuando se ahonda en la realidad del conglomerado de teorías y aproximaciones que han sido tildadas de "darwinistas sociales". Y decimos tildadas porque el término, como afirma Daniel Becquemont, fue empleado de manera crítica, y los tachados de ser "darwinistas sociales" solían rechazar ser calificados de esa manera³⁴⁶. Y es que, como señala este mismo autor, casi ningún pensador asimilaba simplemente leyes sociales y leyes naturales. Spencer, por ejemplo, que llegaba a afirmar que la sociedad era un organismo, no sólo establecía ciertas articulaciones entre <<naturaleza>> y <<cultura>>, sino también mediaciones complejas entre objeto y sujeto y concedía un mínimo de especificidad a las leyes de la sociedad³⁴⁷.

Pero las ambigüedades no acaban en la articulación entre

preordenada y paralela de diversos grupos humanos desde el estado de salvajismo hasta el de civilización, no cabe duda que el principio de selección natural o no fue utilizado prioritariamente (los elementos lamarckianos se hacen evidentes), o cuando fue utilizado, se hizo de manera muy distinta a la desplegada en el Origen. Darwin era un *socialdarwinista* en el sentido en que pensaba que existían grupos humanos que estaban en estadios bioculturales retardados (por tanto inferiores), con respecto a los que representaban la cumbre de la civilización: los miembros de las clases altas de la Gran Bretaña. Pero no era *socialdarwinista* en el sentido en que, en el estado de civilización, se invierte la lógica eliminatória presente en todo el resto del mundo de lo vivo. De esta manera, y paradójicamente, se explica "naturalmente" la discontinuidad entre naturaleza y sociedad.

³⁴⁶ Según afirma Donald Bellomy, los seguidores de Spencer rechazaban ser calificados de esa manera: Bellomy, D.C. (1984), "'Social Darwinism' Revisited", Perspectives in American History, n.s.1, 1-129.

³⁴⁷ Becquemont (1992)a., pp. 138-139.

naturaleza y sociedad. Algunos de los frecuentemente calificados de "darwinistas sociales" eran, en realidad, escasamente darwinistas. El concepto de evolución progresiva en Ernst Haeckel se apoya, en realidad, mucho más en Lamarck que en Darwin³⁴⁸. Por otra parte, se ha señalado que buena parte del sistema sociológico de Herbert Spencer, descansaba, en realidad, en lo que podríamos llamar un "lamarckismo social", al que, en gran medida, ya había llegado años antes de la publicación del Origen de las especies³⁴⁹.

En concordancia con este lamarckismo, que nunca abandonó Spencer, se encuentra su particular uso de la metáfora de la lucha por la existencia. El filósofo inglés, al contrario que Darwin, no pensaba que la eliminación selectiva del desadaptado fuera un elemento fundamental en la explicación del cambio evolutivo. Aunque admitía cierto peso de la selección natural, ésta última sólo tenía un efecto negativo en la especie humana: la eliminación de los débiles y enfermos. La gran mayoría de los humanos, sin embargo, tenían capacidad de reaccionar positivamente ante las alteraciones ambientales. La lucha, en este sentido, no era importante porque eliminara al desadaptado, sino "porque estimulaba a todos los organismos" a "adaptarse mejor con vistas a librarse del sufrimiento que es consecuencia del fracaso." La presión demográfica, era fundamental porque

³⁴⁸ Vid: Di Gregorio (1992), p.241; Bowler (1985), pp. 81-82; Uschmann, G. (1971), "über das Verhältnis Haeckel zu Lamarck und Cuvier", en Eulner, H.H. y Mann, G. (eds.), Medizingeschichte in unserer Zeit, Stuttgart, 422-433.

³⁴⁹ Sobre esta cuestión: Conry (1987), pp. 90-91; Bowler (1985), p. 84; Bowler (1995), pp. 38-39.

conducía a esa "lucha", a esa competencia interindividual que se convertía en el aguijón decisivo que empujaba a los organismos a adquirir caracteres nuevos útiles que puedan "pasar a las generaciones futuras." Esta forma de entender la lucha por la existencia se articulaba con la defensa del *laissez faire*. La intervención del Estado en favor de los débiles e inadaptados interfería en el sistema de libre competencia, anulando, por tanto, el estímulo que hace que los individuos maximicen sus esfuerzos e iniciativa, y alterando, negativamente, el proceso natural de adaptación que debiera conducir a una forma de humanidad biológicamente superior. Por otra parte, la visión spenceriana de la cuestión era enteramente coherente con la ética protestante del trabajo y los valores de la clase media británica, cosa que no puede decirse con la misma seguridad con respecto a la perspectiva desarrollada por Darwin. La teoría de la selección natural, al destacar claramente los límites hereditarios, no permitía al "individuo libertad para mejorar mediante el propio esfuerzo". Spencer, por el contrario, tiende a pensar en "individuos que pueden trascender los límites de la herencia si son estimulados por la amenaza del sufrimiento"³⁵⁰. La lucha por la existencia se convierte aquí en el estímulo para el autodesarrollo y la autopromoción personal. La naturaleza, en definitiva, acababa por premiar siempre el trabajo duro, el ahorro y el espíritu emprendedor³⁵¹. Todas estas observaciones

³⁵⁰ Bowler (1995), pp. 228-229.

³⁵¹ Jim Moore ha destacado la afinidad de la visión del mundo spenceriana con los valores de la clase media y, en general, con diversas ramas del protestantismo. El sistema sociológico spenceriano, se podía definir, simplificando, como "la economía política del disenso de la clase media inglesa con un sesgo

sobre las discrepancias entre Darwin y Spencer, adquieren más importancia si se tiene en cuenta que no son pocos los autores que han afirmado que los fundamentos teóricos del "darwinismo social" hay que buscarlos más en el sistema spenceriano que en la obra del naturalista de Down House³⁵².

Los problemas de definición se hacen aún más patentes cuando se trata de buscar una asociación íntima entre un darwinismo social definido como un bloque y una política concreta. De hecho, al darwinismo social se le ha asociado, a la vez, con la

evolucionista". La Naturaleza, que incluía al hombre y la sociedad, era un sistema ordenado y legal de castigos y recompensas que promovía, inevitablemente, "el progreso material y moral". La pobreza resultaba de la "imprevisión", y la riqueza era un signo de la "valía individual". Moore, J.R. (1985), "Herbert Spencer's Henchmen: The Evolution of Protestant Liberals in Late Nineteenth Century America", en Durant, J. (ed.), Darwinism and Divinity, Nueva York, 76-100;p.80.

³⁵² Ya es casi un tópico historiográfico el denunciar la confusión entre el evolucionismo spenceriano y el darwiniano (Hoffstadter (1959), Green (1981), Bannister (1979), Social Darwinism, Science and Myth in Anglo-American Social Thought, Filadelfia). Incluso, algunos autores prefieren hablar de spencerismo que de darwinismo social (Freeman (1974)). Yvette Conry afirma, por su parte, que los ingredientes conceptuales y la temática general del <<darwinismo social>> están presentes antes de Darwin, en los componentes mismos de la sociología de Spencer. Conry (1987), p. 87. El papel de Spencer para Patrick Tort no es mucho menor: "El sistema liberal tiene, efectivamente, necesidad de una teoría del progreso y de una economía dinámica del devenir, así como una justificación naturalista de las relaciones de producción, del individualismo y del triunfo de los <<mejores>>: los filósofos economistas del siglo XVIII, la embriología de Von Baer, la termodinámica, y, de una manera globalizante, el evolucionismo psico-biológico-sociológico de Spencer, le aportarán (...) todos aquellos ingredientes, que el último citado ordena en el interior de su <<sistema filosófico sintético>>, primera <<sociobiología>> constituida en el Occidente liberal y matriz ideológica de las siguientes." Tort (1992)a., p.2. La sustitución de "darwinismo social" por "spencerismo social" ha sido, sin embargo, puesta en cuestión en el caso alemán. Britta Rupp-Eisenreich ha manifestado que la recepción de Spencer en Alemania no fue comparable a la de Darwin. Rupp-Eisenreich (1992), p.203.

justificación del laissez-faire³⁵³, el imperialismo o la apología de la guerra. Sin embargo, Herbert Spencer se declaró explícitamente anticolonialista. Lo mismo se puede decir de su opinión de la guerra. Lejos de hacer una apología de ella, piensa que en el estado de civilización se tiende relaciones cada vez más pacíficas entre los grupos humanos. Se restringe, por tanto, la intensidad de la lucha, disminuye el peligro de conflicto bélico y se acaba por engendrar una mayor tolerancia entre los distintos grupos³⁵⁴. Muy distinta, ciertamente, es la visión generada por lo que se llamó <<sociología de la lucha>>, y que - posiblemente bajo la influencia de Jacques Novicow³⁵⁵ - se fue identificando, ya en los años alrededor de 1900, con el "darwinismo social". En vez de la lucha interindividual se postula como positiva la lucha entre grupos humanos, articulándose teorías que hablan abiertamente de la dominación necesaria de la raza "aria", "caucásica" o "germánica" sobre las demás. Por otra parte, ya no se cree ciegamente en el poder autorregulador del mercado y en el rol progresivo de la libre concurrencia entre individuos. Al contrario: estos "darwinistas sociales" abogarán por una vuelta al proteccionismo y serán

³⁵³ Ejemplos en: Hofstadter (1959); Persons, S. (ed.), (1950), Evolutionary Thought in America; Young (1969).

³⁵⁴ Becquemont (1992)a., p.144. Vid. también: La Vergata, A. (1985)b., "Guerre, biologie et évolution", en Viallaneix, P. y Ehrard, J. (sel.), La bataille, l'armée et la gloire, Clermont-Ferrand, 433-438.

³⁵⁵ Novicow (1849-1917), sociólogo ruso afincado en Francia, afirma en su muy difundido libro Le critique du darwinisme social (1910), que el darwinismo ve en el homicidio colectivo la causa del progreso de la raza humana. Un buen resumen de la crítica de Novicow al darwinismo en: Landucci, G. (1992), "Darwinismo et nationalisme en Italie", en Tort, P. (ed.), Darwinisme et société, París, 285-351, pp. 289-293.

favorables a la intervención del Estado³⁵⁶. Como se ve, el darwinismo social no sólo se ha sido asociado a programas políticos diversos, sino abiertamente contradictorios entre sí. La misma confusión es patente en la historiografía actual cuando se trata de establecer una conexión unívoca entre darwinismo social y una corriente ideológica concreta. Este ha sido repetidamente vinculado -en combinación estrecha con el racismo- con los fundamentos de la ideología nazi³⁵⁷. Pero también se ha

³⁵⁶ Becquemont, D. (1992), p.138 y 155. En la misma línea, Greta Jones, señala que a medida que nos acercamos a las postrimerias del siglo XIX, surge un nuevo "socialdarwinismo" que muestra su desconfianza en que la evolución progresiva se seguiría del libre decurso de las leyes de la evolución social, mostrándose claramente partidario de la intervención del Estado en la esfera económica." Jones (1994), p.772. Se suelen citar como darwinistas sociales de este tipo, los nombres de Walter Bagehot, Ludwig Gumplowicz y Howard Stewart Chamberlain. Pero incluso aquí hay discusión. Según Britta-Rupp Eisenreich, la sociología de Gumplowicz, puramente teórica, es cierto que "se encuentra inmersa en el contexto socialdarwinista", pero no se la puede tomar "como su expresión más típica." Rupp-Eisenreich (1992), p. 221. Incluso se ha llegado a negar que Gumplowicz fuera un socialdarwinista: Torrance, J. (1976), "The Emergence of Sociology in Austria", Archives européennes de sociologie, 17, 185-219. Daniel Becquemont, por su parte, ve a Walter Bagehot como uno de los precursores de la <<sociología de la lucha>> (refiriéndose a su libro Physics and Politics (1867)), en la medida que pensaba que existía una lucha entre naciones y razas. Pero, no veía esta lucha como esencial (era esporádica), y mucho menos como el motor del progreso. De hecho, el criterio de base de la superioridad de una nación no era establecido en función de los combates que sostenga con otras naciones o razas, sino en función de la intensidad del conflicto interindividual que sostengan los individuos que la componen. Tampoco era un racista típico: afirmaba que la mezcla de razas -en la medida que aumentaba la variabilidad- podía ser un factor favorable de progreso. Por otra parte, según este mismo autor, la teoría de Howard Stewart Chamberlain poco tiene que ver con el darwinismo. Se trataba más bien de un esencialismo racista de fuerte carácter místico en que la lucha por la vida y las leyes generales de la evolución tenían un papel claramente secundario. Becquemont (1992)a., pp. 156 y 159-160.

³⁵⁷ Vid: Prenant, M. (1938), Darwin, París; Michalova, C. (1958), "Sozialdarwinismus und Rassentheorie", Urania, 21, 88-91; Lukacs, G. (1976), El asalto a la razón, Barcelona. La implicación socialdarwinismo/nazismo dista mucho de estar clara.

podido afirmar su "afinidad electiva" con el liberalismo³⁵⁸, o, incluso, se llega a hablar de un socialismo socialdarwinista³⁵⁹.

De hecho, existen muy buenas razones para asumir como propio el guiño irónico de Antonello La Vergata: "El socialdarwinismo, todo el mundo está de acuerdo, es una mala cosa. Sin embargo, no

Un ejemplo es la figura de Ernst Haeckel. Desde hace tiempo se ha tomado al naturalista alemán como un proto-nazi (Brücher, H. (1936), Bluts-und Geites-Erbe, Munich; Altner, G. (1968), Weltanschauliche Hintergründe der Rassenlehre des Dritten Reichs, Zurich; Gasman, D. (1971), The Scientific Origins of National Socialism, Londres y Nueva York.). Una imagen muy distinta del monismo haeckeliano nos la ofrece ya en 1981 Alfred Kelly (Kelly, A. (1981), The Descent of Darwin: The Popularization of Darwinism in Germany, 1860-1914, Chapel Hill). La idea de un Haeckel como precursor directo del nacional-socialismo ha sido descalificada como antihistórica por Di Gregorio (Di Gregorio (1992), p.279.), para quien Haeckel tiene que ser comprendido en los términos de su propia cultura profundamente anclada en el siglo XIX. De la misma opinión es Peter Weindling, quien afirma que Haeckel utilizó la biología para apuntalar una forma de pensamiento corporativista social que era completamente diferente de la preocupación por las patologías sociales hereditarias corriente bajo los nazis. Weindling (1989)a., p.324. Mas compleja aún parece la cuestión de la relación entre eugenesia (en Alemania toma el nombre de <<higiene racial>>), neodarwinismo (la teoría seleccionista <<dura>> de August Weissmann), teoría racial, socialdarwinismo e ideología nazi. Sobre este último aspecto: Weingart, P., Kroll, J. y Bayertz, K. (1988), Rasse, Blut, Gene. Eine Geschichte der Eugenik und Rassenhygiene in Deutschland, Frankfurt; Weindling, P. (1989)b., Health, Race and German Politics between National Unification and Nazism 1870-1945, Cambridge.

³⁵⁸ Löwy, M. (1992), "L'affinité élective entre social-darwinisme et libéralisme. L'exemple des Etats-Unis à la fin du XIX siècle", en Tort, P. (ed.), Darwinisme et société, París, 161-167.

³⁵⁹ Vid: Bulferetti, L. (1951), La ideologie sozialistische in Italia nell'età del positivismo evolucionistico (1870-1892), Florencia; Semmel, B. (1958), "Karl Pearson: Socialist and Darwinist", British Journal of Sociology, 9, 111-125; Benton, T. (1982), "Social Darwinism and Socialist Darwinism in Germany, 1860 to 1900", Rivista di Filosofia, 22-23; 79-121.

tenemos una definición comunmente aceptada de él."³⁶⁰ Nos encontramos, desde luego, con una categoría de difícil manejo, que, en la medida que se ha extendido enormemente su uso, sería

³⁶⁰ La Vergata (1985)a., p. 948. Intentos de definición o, al menos, de delimitación, ha habido muchos. Entre otros se pueden citar: Halliday, J. (1971), "Social Darwinism: A Definition", Victorian Studies, 14, 389-405; Rogers, J. (1972), "Darwinism and Social Darwinism", Journal of History of Ideas, 33, 265-280; Soltax y Krucoff, L.S. (1974), "Darwinismo social" en VV.AA., Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales, Madrid, 654-659. Algunos autores prefieren utilizar la categoría más laxa de "biologismo": Di Siena, G. (1969), "Ideologie del biologismo", Ideologie, 9-10, 69-138; Mann, G. (ed.), (1973), Biologismus im 19. Jahrhundert, Stuttgart. Una vía aparentemente más provechosa parece la de establecer una definición restrictiva del darwinismo social. Pero los criterios para establecerla tampoco generan consenso. Se ha intentado restringirlo al marco de la eugenesia (Martius, C. (1955), Utopien der Menschen-Züchtung. Der Sozialdarwinismus und seine Folgen, Munich). Sin embargo, autores como Daniel Becquemont, aunque reconocen que el pensamiento eugénico estaba bañado de darwinismo social, rechazan el establecimiento de una identidad entre uno y otro. El criterio para Becquemont es el uso de la lucha por la existencia. El padre de la eugenesia, Francis Galton, no consideraba a la lucha entre individuos o entre razas como el motor de la mejora de la raza. Por el contrario, el eugenismo galtoniano pretendía sustituir la selección natural por una selección artificial que se consideraba más dulce, más progresiva con respecto a la primera. Becquemont (1992)a., p. 158. Mas sugerente parece el análisis de Britta Rupp-Eisenreich sobre las definiciones dadas al socialdarwinismo para el caso alemán. Frente a una definición amplia del darwinismo social, entendido éste como toda tentativa de transferir la teoría darwiniana a las diferentes, que tendría como fecha aproximada de comienzo los años 1860 y como cabeza visible la figura de Ernst Haeckel, se define un darwinismo social "estricto" que, correspondiendo a la época post-bismarckiana de Guillermo II, toma como fundamento científico el seleccionismo "puro" de August Weissmann (un seleccionismo que pone en primer plano el problema del carácter contra-selectivo de la civilización -degenerador- y que pretende expurgar al darwinismo de los elementos lamarckianos iniciales). Este "darwinismo social" en sentido estricto, que estaba teñido de un fuerte pesimismo, surge en Alemania en los años 1890. Nace, al parecer, en abierta confrontación con la variante "socialista" del darwinismo. Rupp-Eisenreich (1992), pp.177-180. Esta forma de enfocar la cuestión es realmente atractiva ya que parte de un análisis muy concreto de la realidad histórica. Ahora bien, es muy dudoso que lo que puede parecer válido para las condiciones muy específicas del caso alemán, deba ser extrapolado a otras naciones europeas.

inútil pretender denunciar³⁶¹, pero que debe ser utilizada con extremada cautela.

Ahora bien, a pesar de todas estas dificultades, se puedan establecer algunas líneas básicas destinadas a aclarar algo el confuso panorama de ese conglomerado llamado "darwinismo social". En primer lugar, se debería abandonar la pretensión de intentar definir el darwinismo social como un bloque con una estructura conceptual y, sobre todo, unos fines ideológicos estables. Por el contrario, la obra de Darwin fue sometida entre 1860 a 1914 a interpretaciones sociopolíticas plurales, e incluso, abiertamente contradictorias entre sí. Es cierto que una gran parte de la historiografía existente está de acuerdo en el peso determinante que tuvo la Economía Política (Malthus, Adam Smith) en la construcción de la teoría darwiniana. Y no parece dudoso el hecho de que Darwin se apoyara científica y políticamente en sectores de reconocida filiación liberal. No parece extraño, por tanto, que su teoría fuera asociada con determinantes sociales e ideológicos muy concretos. Pero esto no cancela, en absoluto, la capacidad de clases, individuos y grupos políticos, con intereses y fines diversos, de interpretar, usar o simplemente manipular una teoría científica en provecho propio³⁶². En este

³⁶¹ Se ha llegado a sugerir la abolición del término: La Vergata, A. (1982), "Biologia, scienze umane e 'darwinismo sociale': riflessioni contro una categoria storiografica dannosa", Intersezioni, 2, 77-97.

³⁶² Es importante señalar aquí que esa utilización plural del darwinismo fue claramente percibida en la época. Tal es el caso del filósofo francés Célestin Bouglé, que en su intervención en las celebraciones del centenario de Darwin en Cambridge (1909), señalaba como los conceptos darwinianos habían sido utilizados por "escuelas muy diferentes de filosofía social". Señalaba que

sentido, la afirmación de Diego Núñez de que "marxistas y anarquistas van (...) a debatir los problemas sociales en el mismo terreno de juego marcado por el darwinismo social"³⁶³ no deja de ser significativa. Por otra parte, los determinantes geográfico-culturales y temporales, no animan precisamente a establecer una definición unívoca y coherente del darwinismo social. Empecemos por el principio: la recepción desigual en las comunidades científicas nacionales la teoría de Darwin. La historiografía actual ha puesto de manifiesto que la obra del naturalista de Down no generó, ni mucho menos, el mismo entusiasmo en los distintos países europeos³⁶⁴: la desconfianza, por ejemplo, hacia la teoría darwiniana en Francia fue patente³⁶⁵. Es más, las condiciones culturales y políticas específicas de cada país sobredeterminan la interpretación misma del vocabulario darwiniano. Britta-Rupp Eisenreich señala, por ejemplo, como en Alemania la expresión darwiniana *struggle for life* -a la que el naturalista inglés había dado un amplio, aunque problemático, sentido metafórico- solía ser traducida de manera

los sistemas "pesimista y optimista, aristocrática y democrático, individualista y socialista" decían apoyarse en "los objetivos del darwinismo." Citado en Molina, G. (1992), "Le savant et ses interprètes", en Tort, P. (ed.), Darwinisme et société, París, 361-386; p.383.

³⁶³ Núñez (1982), p.71. Algunos autores prefieren hablar de una variante socialista del darwinismo, más que hablar de un socialismo que "responde" al socialdarwinismo a partir de unas categorías predefinidas de antemano. Vid: Rupp-Eisenreich (1992), p.189.

³⁶⁴ Un trabajo colectivo clásico referente a la diversa recepción del darwinismo en cada país: Glick, T.H. (ed.), (1974), The Comparative Reception of Darwinism, Austin.

³⁶⁵ Sobre la introducción de la teoría darwiniana en Francia: Conry, Y. (1974), L'Introduction du darwinisme en France au XIX siècle, París.

excesiva por el vocablo *Kampf* que sugiere agresión y guerra al pie de la letra. Ahora bien, nada de extraño tiene que una interpretación sesgada y equívoca de la lucha por la existencia haya tenido éxito en un contexto nacional -el de la Alemania de la segunda mitad del XIX- en que aparecían en un primer plano las amenazas de guerra, los conflictos de tipo nuevo venidos con la industrialización y la urbanización, y la estructura antagonista de un Estado que declara como "enemigos del Reich" a grandes capas de la población -católicos (*Kulturkampf*) y socialistas (*Rote Gefahr*)-³⁶⁶. Por otra parte, el darwinismo social no es un ente conceptualmente "estable" que se mantiene fijo a lo largo del tiempo. Se ha señalado repetidamente, y en contextos nacionales diversos, como a lo largo del periodo 1860-1914, las distintas versiones del darwinismo social se hicieron cada vez menos liberales y más partidarias del proteccionismo y del intervencionismo económico³⁶⁷.

En segundo lugar, las distintas versiones del "darwinismo social" tienen su punto de partida, en la mayor parte de los casos, más que la teoría de Darwin en si misma, el darwinismo, es decir, lo que hemos definido más arriba como un consenso laxo en torno a la aceptación general de un evolucionismo finalista. Con esto queremos llamar la atención sobre dos cuestiones básicas: a) este evolucionismo finalista pone, de manera mucho más clara que Darwin, la cuestión del progreso en un primer

³⁶⁶ Rupp-Eisenreich (1992), p.184.

³⁶⁷ Jones (1994), p. 772; Béjin (1992), p.357. Becquemont (1992), 155-160.

plano; b) el darwinismo, no es sólo la teoría de Darwin, sino también la serie de interpretaciones sucesivas de la obra de Darwin que se han convertida en legatarias más o menos autorizadas del pensamiento del naturalista británico. Lo primero, en nuestra opinión, parece un elemento clave. Tanto en el caso de los darwinismos sociales optimistas (aquellos, que como Spencer, creen que el progreso se derivará del libre decurso de las leyes de la evolución social), como en el caso de los socialdarwinismos pesimistas (que están preocupados por los efectos degeneradores de la vida urbana y la industrialización o de la civilización en general), el punto de partida solía ser, casi siempre, el mismo: asegurar las condiciones sociopolíticas propicias para que la evolución progresiva siga su curso en el mundo humano produciendo organismos más "aptos", es decir, mejores según criterios definidos de antemano. Sobre lo segundo, es importante dilucidar en cada caso hasta qué punto lo que se ha llamado darwinismo social tiene como fundamento una interpretación directa de la obra de Darwin o, más bien, una versión vulgarizada de la obra del naturalista inglés³⁶⁸. Pietro Corsi y Peter Weindling han destacado, por ejemplo, como la defensa del darwinismo en Italia y Francia era muy frecuentemente

³⁶⁸ Hay que tener en cuenta que ni El origen de las especies, ni El origen del hombre eran obras de fácil lectura y comprensión. En las fuentes de la época esto se menciona expresamente. Así se expresa John Tyndall sobre El Origen: "...de cada veinte personas que lo haya abierto, apenas habrá una que haya leído todas sus páginas concienzudamente o que pueda comprender su significación, en el supuesto de que las lea." Tyndall (1874), p.504.

asumida en terminos netamente haeckelianos³⁶⁹. Por otra parte, el darwinismo biológico era una entidad dinámica. Hemos indicado anteriormente que el darwinismo original fue extraordinariamente flexible. Pero la situación empieza a cambiar en las dos últimas décadas del siglo. El biólogo alemán August Weissman elaboró en los años 1880 una teoría de la herencia "dura" que expurgó del darwinismo todos los elementos lamarckianos originales: el cambio evolutivo se explica exclusivamente por selección natural. La difusión de esta teoría provocó la división de la comunidad científica en facciones hostiles, y la desaparición, por tanto, del antiguo consenso darwinista³⁷⁰. La aparición de un seleccionismo estricto, y de una teoría de la herencia <<dura>>, no dejo de tener efectos a la hora de articular las interpretaciones sociopolíticas del darwinismo. Esto es especialmente patente en el caso de Alemania, donde la teoría neodarwinista de Weissman sirvió de apoyo científico, a partir de los años 1890, a un socialdarwinismo pesimista, enemigo declarado de la variante "socialista" del darwinismo, que pone en un primer plano los temas de la justificación biológica de la desigualdad, la degeneración y el efecto contraselectivo de las normas humanitarias puestas en marcha por la civilización³⁷¹.

³⁶⁹ Corsi, P. y Weindling, P. (1985), "Darwinism in Germany, France and Italy", en Kohn (ed.), The Darwinian Heritage, Princeton, 683-729; p.684.

³⁷⁰ Vid. Bowler (1985), pp. 49-51.

³⁷¹ Vid. Rupp-Eisenreich (1992), pp. 179-182. Ahora bien, esto no significa que una teoría de la herencia "dura" deba llevar necesariamente a este tipo de socialdarwinismo: "...la teoría de Weissman podía autorizar dos posiciones incompatibles: a) la negación de la mejora de la especie humana, llegando a un pesimismo de la decadencia ineluctable, solamente contenida por una técnica política de los emparejamientos sanos (eugenismo) o

En tercer lugar, la relación entre un corpus científico más o menos definido -el darwinismo- y una diversidad de filosofías sociales que buscan una fuente de legitimación en éste, no puede reducirse a la supuesta aplicación, en una sola dirección, de un esquema teórico biológico -la selección natural- a la sociedad. Los modos de empleo del entramado darwiniano no se redujeron, ni mucho menos, a la transposición de una teoría *tal cual* al mundo humano: la referencia nominal, la analogía, el uso fraccionado, en definitiva, de un vocabulario antropomórfico y polisémico que, por cierto, ofrecía una ancha banda a la interpretación, describe, en muchos casos, de mejor manera la situación real. Este vocabulario darwiniano, o si se quiere, biologizante, fue insertado de muchas maneras en una gran variedad de dominios y contextos diversos, como pueden ser la expansión colonial, el conflicto de clases o la decadencia de las naciones³⁷². Por otra parte, los distintos "socialdarwinismos" se alimentan de fuentes

una preservación cuidadosa de las variaciones (mas tarde, mutaciones) fortuitas ventajosas; b) la primacía de los factores culturales sobre los factores biológicos en la historia humana, admitiendo que el progreso de la especie humana tenía lugar a pesar de su imposibilidad biológica." Molina (1992), p.381.

³⁷² Giovanni Landucci ofrece un catálogo de como se acaba por elaborar un flujo de expresiones tomado de las ciencias naturales y médicas que acaba por invadir todos los dominios sociopolíticos: "No se habla de grupos nacionales, sino de troncos, de razas, de mezclas de sangre; no de tradiciones o de historia de la civilización, sino de raíces, de genealogías y de evolución del alma nacional; no de individuos, de grupos o de sociedad, sino de átomos, de moléculas, de agregados, de árboles y ramas, de células, de miembros, de organismo y de anatomía; no de expansión económica, de colonialismo y de imperialismo, sino de fisiología, de crecimiento y de expansión orgánica; no de lucha entre clases y naciones, sino de lucha por la existencia y de selección natural; no de crisis y transformación, sino de enfermedad, de degeneración, de patología; no de trabajo, sino de energía vital."

intelectuales múltiples que entran en un compleja relación con el vocabulario y entramado teórico darwinianos, haciendo muy difícil definir el darwinismo social como una mera explicación a lo social de un esquema teórico biológico predefinido. El nombre del naturalista inglés apareció ligado no sólo a los de Spencer o Lamarck, sino también a los de Marx, Renan, Taine o Nietzsche³⁷³.

Podemos establecer, finalmente, una serie de conclusiones - aunque ultrasimplificadas- sobre la implicación entre Darwin, darwinismo y darwinismo social en el periodo entre 1860 y 1914. En primer lugar, aunque no se puede explicar el triunfo del darwinismo más que en un contexto sociohistórico específico -el desafío de la clase media británica a las bases ideológicas del poder de la aristocracia de la tierra-, esto no quiere decir que la teoría de Darwin se pueda reducir a una mera aplicación a la naturaleza de la Economía Política malthusiana enteramente coherente con la visión y los intereses de las clases dominantes. En segundo lugar, Darwin y su grupo de simpatizantes allanan los obstáculos político-científicos para el triunfo de una visión

³⁷³ Según Novicow, "Darwin ha sido el colaborador de Marx: la lucha de clases ha sido consagrada, verdaderamente, como un hecho cósmico." Citado en Landucci (1992), p.290. Por otra parte, el positivista italiano, Enrico Ferri declaraba en Socialismo y ciencia positiva (1895), que el socialismo marxista era el "complemento práctico y fecundo en la vida social, de aquella moderna revolución científica, que predeterminada en los pasados siglos por la renovación italiana del método experimental en todos los ramos del saber humano, fue en nuestros días resuelta y disciplinada por las obras de Carlos Darwin y Heriberto Spencer." Citado en Núñez (1982), p. 71. Los intentos de crear la ficción de una aparente continuidad teórica entre Nietzsche y Darwin fueron múltiples. En Alemania destaca la figura de Alexander Tille y su obra Von Darwin bis Nietzsche (1895). Vid: Rupp-Eisenreich (1992), p.182; Di Gregorio (1992), p. 276.

procesual del mundo orgánico. Pero este triunfo, se hace, en gran medida, a costa del enfoque específico desarrollado por el propio Darwin. El darwinismo se define a lo largo del periodo 1860-1880 como un evolucionismo finalista bastante laxo en que se acaban por soslayar los aspectos claramente antiteleológicos implícitos en la teoría de la selección natural. En tercer lugar, las distintas interpretaciones "sociales" del darwinismo, que en líneas muy generales, tienen su punto de partida y base conceptual en este evolucionismo finalista y en el establecimiento de una diferencia mínima entre naturaleza y cultura³⁷⁴, no pueden definirse como un bloque coherente, ni desde el plano político, ni desde el plano teórico. El evolucionismo, inicialmente ligado a los intereses de la clase media británica en ascenso, se convertirá muy pronto en una forma inexcusable de legitimación científica de las más variados sistemas filosóficos y sociales, incluidos aquellos que se oponen más directamente a la visión del mundo liberal. En cuarto lugar, se puede distinguir una tendencia -muy general- en cuanto al desarrollo de las distintas interpretaciones "sociales" dominantes del darwinismo y que viene a ser coherente con los cambios socioculturales que se producen en el mundo occidental a lo largo del periodo estudiado: se pasa de una interpretación individualista y optimista del darwinismo, que confía en el poder

³⁷⁴ El establecimiento de una distancia mínima entre naturaleza y cultura o entre procesos naturales y procesos sociales, que en muchísimas ocasiones ha sido mencionado como uno de los criterios decisivos que definen el darwinismo social, no caracteriza, ni mucho menos a todo el panorama del evolucionismo. Según Daniel Becquemont, en el mundo anglosajón, por ejemplo, el "darwinismo social" así definido no es más que un polo minoritario del evolucionismo. Becquemont (1992), p.148.

auterregulador del mercado y en la inevitabilidad del progreso social y biológico (que puede ser muy bien caracterizado por el Spencer de los años 1850 a 1870), a otra pesimista (dominante entre los años 1890 y 1914) que, poniendo el acento en la lucha entre grupos humanos (clara metáfora de la creciente competencia económica entre naciones) ya no cree en la inevitabilidad del progreso derivado del libre funcionamiento de las leyes de la evolución social, y que, por el contrario, postula la intervención del Estado para paralizar o atenuar el supuesto efecto degenerador de la industrialización y la vida urbana.

¿Que impacto tuvo el darwinismo sobre los anarquistas españoles? Comencemos por lo que parece más obvio. Se puede afirmar que los libertarios hispanos fueron "darwinistas" en el sentido que lo fueron durante mucho tiempo buena parte de sus contemporáneos, es decir, eran "evolucionistas": a) creían que el origen de la vida, de la diversidad de las especies y del mismo hombre se explicaban exclusivamente por la acción de la ley natural; b) asumían como propio el esquema de una evolución progresiva y unilineal que culminaba inevitablemente en el hombre civilizado. Incluso, en un sentido muy amplio, se puede decir que incurrieron en lo que frecuentemente se ha llamado "darwinismo social", ya que no solían establecer una distinción neta entre naturaleza y cultura. Esto último, desde luego, no es extraño, si se tiene en cuenta que el propio Pedro Kropotkin, autoridad insustituible para estos temas, forjó una visión fuertemente

naturalista de los procesos sociales³⁷⁵.

Pero, por otro lado, los anarquistas españoles no responden bien a la imagen habitual del "darwinismo social", en la medida en que rechazaban lo que ellos llamaban "teoría de la lucha por la existencia". Según José Álvarez Junco, se pasa de una recepción entusiasta de la obra de Darwin a principio de los años 1880 (La Revista Social en 1882), a un rechazo progresivo -ya patente a partir de mediados de los años 1880- que llega a alcanzar "a la ley misma de la lucha por la existencia", y, en especial, a "su aplicación al mundo humano"³⁷⁶. El motivo subyacente de este rechazo es la incompatibilidad entre el armonicismo anarquista (la creencia en la armonía entre las fuerzas cósmicas y entre las exigencias individuales y sociales), y una teoría (la darwiniana) que al hablar de la lucha por la vida pone en un primer plano la existencia de "conflictos esenciales e insuperables en la realidad."³⁷⁷

Analícemos la cuestión con más detenimiento. El año 1882

³⁷⁵ Diego Núñez, hablando de las obras del socialista Enrico Ferri (Socialismo y ciencia positiva) y del anarquista Pedro Kropotkin (El apoyo mutuo), afirma que "apelan continuamente a los hechos naturales para reforzar el nivel científico de sus ideas sociales", cometiendo así, la misma aberración gnoseológica que los socialdarwinismos de carácter liberal. Varía sólo la "lectura social que se suele hacer de la teoría darwinista." Núñez (1982), p.71.

³⁷⁶ Álvarez Junco (1991), p.142. Diego Núñez

³⁷⁷ Álvarez Junco (1991), p.139. Diego Núñez detecta en los anarquistas una tensión entre una teoría darwiniana que no casa bien con la "concepción armonicista del anarquismo" y la percepción de las virtualidades secularizadoras de esa misma teoría. Núñez (1977), p.56.

marca el momento en que las publicaciones libertarias españolas empiezan a discutir seriamente sobre la teoría de Darwin. En este momento -un año después, recordemoslo, de la vuelta a la actividad legal de los anarquistas a través de la F.T.R.E.³⁷⁸- aparecen en La Revista Social dos artículos sobre la obra de Darwin. Ya desde este primer momento se detecta, por así decirlo, un vicio en el uso del darwinismo: Darwin se ha convertido en manos de la burguesía en un arma contra el socialismo. Los argumentos "darwinistas" que usa la burguesía se especifican en los artículos que aparecen a lo largo de 1886 en las publicaciones libertarias Acracia, La Asociación y La Justicia Humana. Se advierte en ellos que la llamada <<teoría de la lucha por la existencia>> se estaba convirtiendo en manos de algunos científicos burgueses en la forma privilegiada de justificar la desigualdad y de desacreditar al socialismo. El punto de partida -sobre todo en los artículos firmados por Anselmo Lorenzo- es un eco parcial del famoso debate Rudolf Virchow-Ernst Haeckel que

³⁷⁸ En 1881 el anarquismo hispánico abandona el insurreccionalismo y la actividad clandestina que caracterizó al periodo comprendido entre 1874 a 1880. Las causas de ello parecen claras. Por un lado, la subida al poder de los liberales de Práxedes Mateo Sagasta en 1881, que facilitó en un primer momento la actividad legal del movimiento obrero. Por el otro, el triunfo del sector anarcosindicalista barcelonés (Farga Pellicer, Pellicer Paraire, LLunas i Pujals, etc.) partidario de la acción pública frente al clandestinismo nihilista que propugnaba García Viñas (vid: Termes (1972), pp.266-276). No parece extraño, por otra parte, que en el periodo de clandestinidad no encontremos casi ningún rastro de asimilación de las tesis darwinianas por parte de los anarquistas españoles. Ciertamente éstas ya empezaron a ser ampliamente conocidas y discutidas a partir de 1868 (vid: Glick (1982), p.13.). Y no cabe duda que personajes como Gaspar Sentiñón, intimamente ligados al movimiento libertario, y traductor, entre otros, de Büchner, conocían por esas fechas las tesis darwinistas. Sin embargo, no parece que sea la clandestinidad el medio más propicio para discutir las implicaciones sociales de una teoría científica.

tuvo lugar en el "Congreso anual de médicos y naturalistas alemanes" en 1877³⁷⁹. En él, ante la acusación de que el darwinismo pudiera tener algo que ver con el socialismo³⁸⁰, Haeckel declara el carácter "aristocrático" del primero. Las jerarquías sociales no son más que la proyección de las jerarquías naturales. La modificación o supresión de las primeras, tal como pretende el socialismo, establecería un equilibrio "artificial" entre los fuertes y los débiles que acabaría por llevar a la degeneración de la especie. La respuesta libertaria a tal aserto es bien conocida, y la refleja bien Alvarez Junco. No existe tal isomorfismo entre naturaleza y sociedad: "la burguesía no ha demostrado ser la más apta en la lucha por la existencia, sino que compete desde una posición privilegiada."³⁸¹ Dicha afirmación solía ser acompañada, además, con la descalificación de la aptitud "orgánica" de esas clases dominantes, haciendo hincapie en los claros signos degenerativos -físicos y morales- que supuestamente presentaban los individuos pertenecientes a ellas.

Ahora bien, en esta parte de la tesis doctoral no nos

³⁷⁹ Sobre el debate Haeckel-Virchow: Rupp-Eisenreich (1992), pp. 192-193 y 206-207; Di Gregorio (1992), p.276.

³⁸⁰ No hay que olvidar que entonces se estaba bajo el impacto de los sucesos de la Comuna. Por otra parte, la acusación no tiene nada de extraño. Según Britta Rupp-Eisenreich, autores próximos al movimiento obrero, o militantes pertenecientes a la socialdemocracia alemana se interesaron grandemente por el darwinismo desde el momento en que Friedrich Albert Lange trató, en su difundidísima obra Geschichte des Materialismus, und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart (1865)) la "cuestión obrera" en términos darwinianos. Rupp-Eisenreich (1992),

³⁸¹ Alvarez Junco (1991), p.144.

interesa tanto el organismo individual como índice de una superioridad o una inferioridad, como la Naturaleza como sistema global, como punto de referencia "primitivo" y modelo moral. Desde este punto de vista, la "teoría de la lucha por la existencia" presentaba un uso potencial todavía más amenazador. Como afirmaba Kropotkin, "cuando Darwin puso en circulación la idea de la <<lucha por la existencia>>, representado esa lucha como el gran impulso de la progresiva evolución, agitó la antiquísima cuestión de los aspectos moral e inmoral de la Naturaleza"³⁸². Ciertamente, como bien señalaba el anarquista ruso, la cuestión venía de lejos. Y no cabe ninguna duda que la retomaron gran parte de las interpretaciones sociales del darwinismo que florecieron a lo largo de las últimas décadas del XIX y los primeros años del XX. Según Antonello La Vergata, para la teología del XVIII, la cuestión del equilibrio y el orden de la Naturaleza permaneció íntimamente ligada a la cuestión sobre la bondad de la creación. Los aspectos negativos de la realidad (el sufrimiento, el gasto inútil de vida) -tanto en la Naturaleza como en la Sociedad- trataron de ser racionalizados y justificados dentro del marco general de un orden armónico y justo. Este estilo de pensamiento, según este mismo autor, revivió en los darwinismos sociales de fines del XIX.³⁸³

Ciertamente, el pensamiento social de Spencer responde muy

³⁸² Kropotkin, P. (1905)a, "La necesidad ética del presente", La Revista Blanca, 158, 422-425; p.423.

³⁸³ Vid. La Vergata, A. (1991)a. L'equilibrio e la guerra della natura, Nápoles. En especial el capítulo VIII, "Darwinismo e dolore", pp. 515-614.

bien a la tesis de La Vergata: aquí también se tratan de justificar los aspectos negativos de la realidad social y natural. El sufrimiento y la miseria visibles en la sociedad presente, desde el punto de vista del filósofo inglés, no eran gratuitos. Se derivaban de las leyes de población malthusianas y tenían, en definitiva, un papel positivo: forzaban a todos los individuos a competir, a luchar, adquiriendo gran parte de ellos una creciente aptitud mensurable en términos de una mayor iniciativa y dominio sobre si mismos. Una aptitud creciente que, transmitida a los descendientes, hacía que la especie siguiera su marcha progresiva hacia formas de humanidad superior. Por otra parte, en el esquema spenceriano la lucha por la existencia así entendida no era eterna, sino que tenderá a atenuarse hasta desaparecer en las formas más elevadas de la evolución humana. Pero mientras tanto, hay que aceptar el sufrimiento y la miseria de los débiles e incapaces. Este es el precio necesario a pagar si se quiere que prosiga el proceso de adaptación que conduce al progreso evolutivo de la especie.

La crítica al socialismo -y en general a toda forma de intervención del Estado en favor de los débiles- se basaba en el hecho de que alteraba el ritmo y la naturaleza de ese proceso de adaptación. Esa crítica se hace especialmente virulenta en El Individuo contra el Estado (1884). Intentar mejorar las condiciones de existencia por decreto no podía ser más contraproducente porque suponía actuar contra las leyes de la naturaleza. La miseria de los pobres era el producto de su mala conducta. Toda criatura que no tenía suficiente energía o

carácter para sufrir debía desaparecer. La propagación de los ineptos suponen una carga para la humanidad y para sí mismos, y no contribuye en nada a la felicidad del mayor número³⁸⁴. Las líneas generales del argumento spenceriano empiezan a ser conocidas por los anarquistas españoles en 1886³⁸⁵. Y, en general, empieza a ser conocida una forma de crítica más genérica contra el socialismo, conectada en gran medida con el argumento spenceriano básico y que preocupa especialmente a los libertarios españoles: la organización de una sociedad futura en que todas las necesidades humanas estuvieran cubiertas, supondría la vuelta a la barbarie y a la decadencia biológica al faltar el estímulo - el sufrimiento, la miseria- que hace que los individuos compitan -luchen por su existencia- y que constituye la garantía misma de todo progreso humano.

Los anarquistas españoles respondieron a esto, en primer lugar, negando la realidad en el mundo humano de las leyes de población malthusianas: la miseria no era el necesario cortejo de la libre y "natural" actuación de éstas, sino el fruto de la monopolización de los medios de subsistencia por unos pocos. Pero, en segundo lugar, se acogieron -al menos durante los años 1880~, a la forma más habitual de soslayar los aspectos brutales de la metáfora de la lucha por la existencia, y que, paradójicamente, coincide en gran medida con el espíritu del esquema spenceriano: los procedimientos sangrientos han podido jugar algún papel en las fases primitivas del proceso evolutivo

³⁸⁴ Becquemont (1992)a., p.150.

³⁸⁵ Vid. en Aeracia los números 2, 3, 7,

pero a medida que nos acercamos a los estadios más avanzados de la evolución humana la lucha se dulcifica o, incluso, se transfiere a otros campos. El civilizado ya no lucha como los animales o los primitivos. La sociedad no es, como la Naturaleza, un campo de batalla donde el progreso biológico se deriva del combate feroz entre individuos. La lucha se convierte en una lucha colectiva de la especie entera contra la naturaleza: si la guerra se encuentra al principio del camino, la solidaridad -y las formas más elevadas de la moralidad- se encuentran al final de éste.

Como vemos la discrepancia con Spencer, no estriba en el esquema de evolución humana que se estaba manejando -el filósofo inglés preveía también una tendencia hacia un estadio final en que la guerra y las formas violentas de la lucha por la existencia dejaran paso a las formas más elevadas de la moralidad y la cooperación-³⁸⁶. Se derivaba, más bien, de una diferente interpretación a la hora de determinar la fase del progreso humano en que se encontraba la sociedad europea de finales del XIX. Spencer creía que todavía era necesario aceptar cierto nivel de competencia interindividual, y por tanto de desigualdad y sufrimiento, que asegurara la prosecución del progreso social y biológico. Los anarquistas españoles, por el contrario, solían ver el combate interindividual existente en las sociedades contemporáneas como la perpetuación "artificial" de una forma rudimentaria -propia de animales inferiores- de la lucha por la existencia. Lo que llamaban "lucha social por vivir", no era, por

³⁸⁶ Vid: Becquemont (1992)a., p.145; La Vergata (1992), p.83.

tanto, la manifestación de una ley natural que dominaba el universo de lo vivo. Era, por el contrario, la manifestación patológica, antinatural y contingente de una organización social viciosa e injusta.

En el caso específico de la ortodoxia anarcocolectivista - hablamos aquí de Josep LLunas y del Ricardo Mella de los años 1880- las coincidencias con Spencer son aún mayores. Esto explica, en parte, que utilicen la expresión "lucha por la existencia" sin ninguna reserva crítica. De hecho, la "necesidad de la lucha por la existencia" es uno de los argumentos en que apoyan su pretensión de una sociedad futura fundada sobre el anarcocolectivismo. Para entender esto hay que ir al núcleo central de la discusión entre comunismo libertario y colectivismo anárquico que recorre los años 1880: la cuestión del criterio que debe determinar en la sociedad futura el reparto del producto entre los individuos³⁸⁷. Los colectivistas pensaban en un horizonte postrevolucionario donde la propiedad de los instrumentos de producción debía ser colectiva pero no así el producto. Este último se repartiría en lotes individuales equivalentes al trabajo íntegro realizado por cada uno. Los comunistas libertarios, deseosos de eliminar todo rastro de competitividad en la sociedad futura, querían que tanto los instrumentos de producción como los productos del trabajo colectivo fueran de propiedad común. En un hipotético mundo nuevo, donde el progreso tecnológico promueve la abundancia, el trabajo es agradable y la duración de la jornada escasa, no

³⁸⁷ Sobre esta cuestión nos hemos apoyado en Alvarez Junco (1991), pp. 341-374.

parece ni mucho menos forzoso el establecer una vinculación necesaria entre trabajo y consumo: al principio de cada uno según su trabajo, propio del anarcocolectivismo, le sustituye, en el comunismo anárquico, el de a cada uno según sus necesidades.

Los anarcocolectivistas tratarán de desacreditar el planteamiento de los comunistas libertarios denunciado su gran ingenuidad antropológica. Si se eliminara la vinculación entre trabajo y consumo, ¿qué motivación tendría para trabajar el individuo de la sociedad futura?. Sin un estímulo, una "recompensa" que satisficiera el interés individual, la actividad humana cesaría y se detendría definitivamente el progreso. El argumento se reforzará mediante expedientes biologizantes que nos llevan a una concepción de la lucha por la existencia no muy distinta a la de Spencer. Hemos visto como en la sociología spenceriana la contemplación de los males que entraña el fracaso (la miseria) se convierte en el aguijón que empuja a los individuos a luchar, a competir, y, de esta manera, adquirir una suma creciente de "aptitud". Los anarcocolectivistas como Josep LLunas cambian el tipo de estímulo, pero no la naturaleza del proceso. Ciertamente un anarquista no puede concebir una sociedad futura en que la miseria -derivada en ultima instancia de las leyes de población malthusianas- sea la encargada de asegurar el progreso social y biológico. En el mundo nuevo el estímulo que impulsará a los seres humanos a adquirir una creciente suma de aptitud será la "recompensa", es decir, la previsión, por parte del individuo, de que será propietario de una parte del producto estrictamente equivalente a la cantidad de trabajo realizada. En

otras palabras, sólo el establecimiento de una relación necesaria entre el trabajo realizado y percepción individual (a mayor trabajo mayor participación en el producto), puede asegurar en la sociedad futura el marco de motivación psicológica adecuado para que los humanos de la sociedad futura "luchen por la existencia", promoviendo así los esfuerzos necesarios que determinan el progreso social y biológico de la especie. El comunismo libertario, por el contrario, al pretender anular dicho estímulo, no sólo promueve la holgazanería, sino que elimina aquello que ha determinado y determina la evolución progresiva de la especie: el combate por la vida.

Ahora bien, el esquema de evolución compartido por anarcocolectivistas y anarcomunistas en los años 1880 -un progreso desde las formas feroces de la lucha por la existencia hasta las formas más elevadas de cooperación e incluso solidaridad- plantea inquietantes problemas a una ideología donde la Naturaleza ocupa un lugar sacralizado. Si lo anterior, lo primitivo, "lo natural", puede ser descrito como un entramado de procesos brutales, donde el conflicto ocupa un lugar preeminente, ¿cómo preservar la imagen de una Naturaleza justa, providente y armónica que se opone al caos visible de la sociedad presente? La cuestión de la bondad o la maldad de la naturaleza no preocupó sólo a los libertarios españoles. Una parte muy importante de los naturalistas rusos (con Karl Fiodorovic Kessler a la cabeza) se opuso a la idea de una Naturaleza inmoral o amoral. Por el contrario, pensaban que la moralidad, lejos de ser un fruto tardío que aparecía en los últimos estadios del proceso

evolutivo, era, por si misma, un factor determinante de la evolución progresiva desde sus escalones más bajos. Uno de estos naturalistas rusos fue el anarquista Pedro Kropotkin. Y fue sin duda Kropotkin, el que más contribuyó a que los anarquistas españoles asimilaran -y fundamentaran "científicamente"- la idea de que la solidaridad -y no el feroz combate interindividual- era el hecho dominante en la Economía de la Naturaleza.

Ciertamente es en su obra Mutual Aid. A Factor of Evolution, donde el anarquista ruso expone con más extensión su ideas con respecto a las implicaciones sociales y éticas del evolucionismo. La obra de Kropotkin, de hecho, hay que inscribirla dentro de un debate sobre esa cuestión. El Mutual Aid es una réplica a un artículo de T.H. Huxley aparecido en 1888 y que se tituló <<The Struggle for Existence: A Programm>>. En él, Huxley empezaba a consolidar una posición sobre la relación entre evolución y ética en la que ahondará en los años posteriores. Según el británico, la Naturaleza, lejos de ser una totalidad armoniosa, podía ser descrita como un conjunto de procesos violentos y brutales. La Naturaleza no es moral o inmoral, es simplemente amoral. Nada hay en ella que nos permita fundamentar nuestras concepciones morales sobre la misma. Es más, existe una oposición entre proceso natural y proceso social. El comportamiento social, o lo que es lo mismo, el comportamiento ético, no sólo se caracteriza por poner límites a la amoralidad de los procesos naturales, sino en oponerse a ellos.

Kropotkin, al contrario que Huxley, no quería renunciar a

una fundamentación naturalista de la ética. Sin embargo, el anarquista ruso, en los artículos que aparecen entre 1890 y 1896 en The Nineteenth Century (reunidos luego en un volumen aparecido en Londres en 1902), no se limita a replicar a Huxley. Critica, de manera más genérica, a los discípulos de Darwin que sólo han sabido ver los aspectos más brutales de la lucha por la existencia, entendiéndola, exclusivamente, como un combate de exterminio mutuo. Kropotkin reconoce que este tipo de lucha existe, pero advierte que Darwin también hablaba de una lucha metafórica por la vida³⁸⁸, viendo en ella, el combate colectivo que sostiene cada especie contra las circunstancias adversas que le opone al medio. De hecho, este último tipo de lucha tiene un peso mucho más importante en la Economía de la Naturaleza que el

³⁸⁸ Ahora bien, Darwin no oponía un sentido "literal" y otro "metafórico". La lucha por la existencia debía ser entendida siempre, o casi siempre, en un sentido metafórico: "Debo señalar ante todo que uso esta expresión en un sentido amplio y metafórico, que incluye la dependencia de un ser respecto de otro y -lo que es más importante- incluyendo no sólo la vida del individuo, sino también el éxito al dejar descendencia. Dos caninos, en tiempo de hambre, puede decirse que luchan entre sí por cuál conseguirá comer y vivir; pero de una planta en el límite de un desierto se dice que lucha contra la sequedad, aunque más propio sería decir que depende de la humedad." Darwin (1980), p.114. Lo que en nuestra opinión quiere decir Darwin es que lo el entendía como lucha por la existencia trascendía en muchísimas ocasiones la imagen literal de ésta, ya sea como combate, conflicto o guerra. Dicho de otra forma, sólo podemos establecer una relación entre la situación en que se encuentra una planta en el desierto y luchar, si trascendemos el significado habitual que se atribuye a la palabra lucha. Como dice Paul Ricoeur: "...podemos decir de una manera general que la estrategia del discurso por la cual el enunciado metafórico obtiene su efecto de sentido es el absurdo. El ángelus no es azul si el azul es un color; el dolor no es un manto, si el manto es una vestimenta material. Así, la metáfora no existe en sí misma, sino en una interpretación. La interpretación metafórica presupone una interpretación literal que se excluye." Ricoeur, P. (1988), Hermeneútica y acción, Buenos Aires, p. 11. Por otra parte, hay autores que han destacado como el "struggle for life" era una construcción teórica polisémica y compleja: Manier (1978); La Vergata (1990a., capítulo IV.

combate *directo* que sostienen unos individuos contra otros. Ahora bien, en el combate indirecto o *metafórico*, es decir, en la lucha colectiva que sostienen las distintas especies contra el medio hostil, las más aptas son aquellas que desarrollan en más alto grado los instintos sociales que conducen a la práctica del apoyo mutuo, es decir, a la práctica de la solidaridad. Por otra parte, la sociabilidad facilita decisivamente el desarrollo de las facultades más elevadas (la inteligencia y la conciencia moral). Las conclusiones son claras: a) la lucha entre semejantes no es el hecho dominante en la Naturaleza, sino la solidaridad (el apoyo mutuo), que es el arma privilegiada en la lucha que sostienen las distintas especies contra las condiciones hostiles del medio; b) el apoyo mutuo es el factor progresivo de la evolución, ya que la sociabilidad promueve el desarrollo de las facultades más elevadas.

Aunque es perceptible la progresiva introducción de las ideas kropotkinianas sobre la cuestión en España a lo largo de los años 1880 y 1890 (aparecen artículos suyos en Acracia (1887) El Socialismo (1890), y se traducen en el El Productor (1982), partes importantes de El apoyo mutuo), hay poca evidencia de que sus ideas sobre Biología hayan sido incorporadas al discurso político de los anarquistas españoles. A partir de 1900 empieza a hacerse perceptible una asimilación más profunda de las teorías de Kropotkin. Los libertarios españoles retuvieron dos aspectos fundamentales del entramado kropotkiniano: a) la solidaridad tiene mayor peso en la Economía de la Naturaleza que la lucha de exterminio entre individuos; b) el apoyo mutuo -la solidaridad-

es el verdadero factor progresivo de la evolución. La recepción de El Apoyo Mutuo, por otra parte, estimuló una revisión positiva de la obra de Darwin. Por un lado, se critica a los "darwinistas", por no haber advertido el sentido "metafórico" que Darwin había dado a la lucha por la existencia. Por el otro, se restringe el potencial de sentido de esa metáfora y se le confiere uno "adecuado", cuasi normativo: el combate por la vida se debe entender como la lucha de la especie entera contra los obstáculos del medio. Esto permite articular un nuevo eje de discontinuidad entre sociedad presente y naturaleza: se establece un contraste entre una organización social viciosa, que provoca que los individuos luchen hasta el exterminio mutuo, y un orden natural donde las distintas especies de seres vivos combaten colectivamente -mediante mecanismos "solidarios"- las dificultades que les oponen el medio físico y otras especies.

Todo este entramado de ideas se moviliza -por decirlo de alguna manera- cuando entran en conflicto el sector mayoritario del anarquismo -defensor de una ética basada en el principio de solidaridad- y el pequeño grupo de libertarios que fue atraído por el nietzschianismo. El conflicto empezó a hacerse patente a partir de los años 1903-1905, en un momento en que el cientifismo propio de las décadas anteriores estaba siendo sometido a una profunda revisión crítica. De hecho, como luego trataremos con más detalle, Kropotkin vio la difusión de corrientes tan aparentemente opuestas como el neomisticismo y el nietzschianismo como una especie de sobrerreacción ante la crisis de la fe en la

Ciencia. Ahora bien, es Nietzsche el que, según este mismo autor, plantea una verdadera "cuestión palpitante" desde el punto de vista de la fundamentación científica de la ética. El filósofo alemán rechaza el esquema director de una evolución que va de las formas más feroces de la lucha a la atenuación de ésta o incluso a su desaparición en el estado de civilización. Según Kropotkin, Nietzsche y sus seguidores piensan que la cesación del combate por la vida llevaría a la decadencia biológica. Es más, afirman que si la lucha por la existencia es buena en sí misma y es la fuente de todo progreso, habría que poner en cuestión todos aquellos valores morales que preconizan la atenuación de su intensidad.

Esa nueva conexión entre "darwinismo" y el ultraindividualismo nietzschiano no pasará inadvertida para los anarquistas españoles. La difusión de este individualismo radical se percibirá como una filtración burguesa en campo libertario que tiene como fin primordial atacar la base del verdadero socialismo: el principio de solidaridad. En la defensa y el ataque a ese principio de solidaridad la interpretación de lo que era el "verdadero" sentido de la obra de Darwin jugó un papel muy relevante. Un ejemplo claro de ello lo encontramos en el debate que sostuvieron en las páginas de la revista Natura (1905) los miembros de la redacción de ésta y el ultraindividualista nietzschiano José Comas Costa. El planteamiento básico del último no puede ser más provocador: siendo la lucha por la existencia un valor *per se*, es decir, un principio de exaltación de la personalidad, la solidaridad -en su versión "biológica", el apoyo

mutuo- no es más que una "idea" que aprisiona el libre desarrollo de la individualidad y de los instintos. Por otra parte, a medida que subimos en la scala naturae el combate por la existencia, que es la condición de todo perfeccionamiento, se hace más intenso e "integral". La respuesta de los redactores de la revista está inspirada, claramente, en una versión kropotkiniana del darwinismo: a) la solidaridad no puede obstruir unos supuestos "instintos pujantes", porque es la condición misma (también "instintiva") de la supervivencia del individuo y la especie; b) la lucha por la existencia no ha de entenderse como un conflicto brutal, sino en el sentido *metafórico* del combate colectivo que sostiene la especie contra las dificultades que le opone el medio; c) el apoyo mutuo -es decir, la solidaridad- es el factor progresivo en el desarrollo evolutivo tanto en la naturaleza como en la humanidad. Sobre el desarrollo de este debate, y, en general, de la posición de los anarquistas españoles ante el "darwinismo", hablamos con más detalle en las siguientes páginas.

3.1. La evolución progresiva: de la lucha sangrienta a la cooperación.

En 1882, en La Revista Social, encontramos la primera discusión seria en la prensa libertaria sobre la teoría de Darwin. La obra del naturalista inglés es valorada positivamente. Darwin ha dado una dirección científica a las investigaciones "sobre las leyes de desenvolvimiento de los seres", y ha "contribuido poderosamente, aunque sin quererlo, a destruir las

preocupaciones religiosas"³⁸⁹. Sin embargo, y aunque el darwinismo ha tenido "una influencia deletérea sobre la ciencia de los sabios oficiales"³⁹⁰, la burguesía ha sabido utilizar los descubrimientos científicos en provecho propio. Así pues, la denuncia de la instrumentalización burguesa del darwinismo³⁹¹

³⁸⁹ Redacción (1882)a, p.3. Su capacidad de ser utilizada como arma contra la religión no pasa inadvertida. Sus ideas pueden ser llevadas más allá de lo que lo hizo el propio Darwin: "Como sabio Darwin no ha llegado hasta las últimas consecuencias de sus investigaciones. Pero otros han desenvuelto sus ideas y explicado su verdadera significación, y sus ideas han dado un nuevo vuelo al movimiento ateo." Redacción (1882)b., "Arte y ciencias. Carlos Darwin", La Revista Social, 52, 3-4; pp. 3-4. En La Propaganda se celebra la teoría de Darwin, ya que demuestra "cómo el origen del hombre según las religiones es un error." Redacción (1883)a., p.4. Según Tárrida del Mármol, "los cimientos de la tradición caen bajo el peso de las investigaciones de Darwin", Tárrida del Mármol, F. (1886)b., "La cuestión social ante la ciencia", Acracia, 2, 9-10; p.9. En las páginas de La Tramontana se celebra que se haya encontrado una teoría científica que sustituya la explicación providencial del curso de la historia: "Los avensos de la ciencia han donat per resultat una nova teoria de la societat coneguda ab le nom de la lluyta per la existencia. Ja no son los individuos, las collectivitates ni las institucions lo que una providencia extranatural vol que sigan, sino lo que per sa propia essencia y per son natural desentrollo poden ser." Redacción (1890)a., p.2.

³⁹⁰ Redacción (1882)b., p.4.

³⁹¹ Hablamos de instrumentalización porque se percibe, en líneas generales, como tal. Existe una tendencia muy marcada a establecer una distinción muy clara entre Darwin (símbolo de la ciencia), y sus comentaristas burgueses. Es decir, por un lado están "las teorías del célebre naturalista inglés Darwin", y del otro, los "comentaristas de la teoría de Darwin", que pretenden sacar consecuencias "completamente erróneas, hijas del refinado egoísmo burgués." Unos comentaristas que no están interesados en la verdad de sus teorías, sino que "no han visto en ella más que una palanca, por medio de la cual buscan la afirmación del derecho en la sociedad presente." Redacción (1890)b., "Darwinismo social", La Alarma, 19, 1; p.1. Se llega a afirmar, incluso, que la teoría de Darwin, "no puede atribuirsele, como pretenden sus comentaristas burgueses, una tendencia aristocrática, sino socialista." Redacción (1890)c., "Darwinismo social", La Alarma, 21, 1-2; p.1. Existen excepciones. Montseny, en La ley de la vida (1893)a., afirma que Darwin se equivoca porque "la lucha por la existencia" no reconoce "un fin humano, no tiene por consecuencia el estado de perfección que busca la misma teoría..." Montseny

comienza al mismo tiempo que la difusión de la teoría de Darwin entre los círculos anarquistas:

"La burguesía ha tratado de hacer de la lucha por la existencia un argumento contra el Socialismo. Esto se comprende: ella echa mano de todo género de armas. Pero (...) basta con decir que los hechos establecidos por Darwin son contrarios de todo punto a las teorías que quiere sostener la burguesía. Los mejor adaptados al medio son los que más sobreviven en la lucha por la existencia, dice la ciencia. Pero, ¿quien está mejor adaptado al medio? ¿aquél que produce todo, que inventa, que es capaz de trabajar intelectual y materialmente, de proveer el mismo a su subsistencia y desenvolvimiento; el obrero, en una palabra, o bien, ese otro ser abyecto que no sabe producir nada, que desprecia el trabajo y que no sabe más que derrochar lo que otros han producido? Esta está condenado por la Naturaleza a perecer, y él perecerá. He ahí lo que la ciencia dice"³⁹²

Se observan aquí varios aspectos que se harán constantes a partir de este momento. Por un lado, la identificación del punto

(1893)a., p.37. Cleménce Jacquinet, primera directora de La Escuela Moderna, haciendo una apología de Lamarck, llega a afirmar que "Darwin tuvo la suerte de ser traducido en francés por Clemencia Royer" y que "la obra filosófica (sic) de Darwin ha sido nefasta entre todas..." Jacquinet (1904)a, "Ciencia falsa", El Productor, 59, 1; p.1. Sin embargo, en la mayoría de los casos se preserva esta distinción entre Darwin y aquellos que manipulan su teoría. En 1891, en La Anarquía, se hablaba de cómo la teoría de Darwin "ha sido falseada" Redacción (1891)a., "El grabado", La Anarquía, 21, 1; p.1. La distinción se hace más evidente cuando la influencia de El apoyo mutuo de Kropotkin se hace notar. Así, Anselmo Lorenzo, habla de "una burguesía que ha truncado con miras egoistas de clase el pensamiento de aquel gran hombre, como ha demostrado Kropotkin con su Entr'aide (Ayuda Mutua)..." Lorenzo (1928), p.24. Incluso encontramos, en publicaciones próximas a círculos libertarios, adhesiones incondicionales: "El día 12 de Enero de 1809 nacía el célebre naturalista Carlos Darwin, autor de la teoría de la <<transformación y selección natural>> por la cual nos explicamos el origen de las especies, teoría que aceptamos sin duda de ninguna clase, por creer que es la única, verdadera, científica, racional e incontrovertible." Redacción (1909)a., "Carlos Darwin. Número extraordinario de HUMANIDAD NUEVA", Humanidad Nueva, 1, 10; p.10.

³⁹² Redacción (1882)a., p.3.

central de discusión: la <<lucha por la existencia>> como forma de descripción de la economía de la Naturaleza. Por otra, una de las más frecuentes respuestas a dicha instrumentalización burguesa: la mayor aptitud en la lucha por la existencia de los trabajadores frente a la burguesía.

Ya a mediados de los años ochenta se ha consolidado la idea de que la llamada <<teoría de la lucha por la existencia>> se estaba utilizando para justificar el dominio de clase. Sin duda, existía cierta justificación para los temores. Sobre todo si - como es el caso de Anselmo Lorenzo en 1886- se tenía acceso a la siguiente afirmación de un sabio eminente como Ernst Haeckel:

"La Naturaleza ha llegado al perfeccionamiento relativo de las especies por la eliminación sucesiva de los individuos mal conformados. Esta eliminación se efectúa principalmente por medio de la lucha por la existencia; en la cual los seres mal dotados son vencidos y suprimidos por los más fuertes e inteligentes. Las especies mejor apropiadas al medio en que viven, han reemplazado a las otras, y en estas especies mismas los individuos robustos e industriosos han tenido mayores probabilidades de perpetuar la raza; luego los socialistas que quieren establecer un equilibrio artificial entre los débiles y los fuertes, favoreciendo ello con la reproducción de los primeros, van contra las leyes naturales y solo pueden conseguir la degeneración de la especie humana"³⁹³

³⁹³ Citado en Lorenzo, A. (1886)c., "Refutación de un sofisma", Acracia, 7, 57-64; p.58. Esta cita de Haeckel tiene su pequeña historia. Provocó una reacción inmediata de Lorenzo, que tuvo su primer reflejo en un artículo publicado en el órgano de la Sociedad de Obreros Tipógrafos, La Asociación en 1886. Este artículo fue reproducido en 1904 en La Revista Blanca con la siguiente aclaración: "El presente escrito se publicó en La Asociación, órgano de la Sociedad de Obreros Tipógrafos de Barcelona, en 1886 (...) El pensamiento citado de Haeckel me fue conocido casualmente por imprimirse en la imprenta de La Academia, donde yo trabajaba, en una edición española de la Morfología General, traducida por Sentiñón. Ese mismo pensamiento me inspiró el artículo <<Refutación de un sofisma>> publicado en el número 7 de Acracia." Lorenzo, A. (1904)a., "Pasado, presente

Anselmo Lorenzo, como otros, percibe el peligro, de que "frente a la invasión socialista" se levanten "algunos pensadores eminentes a oponerse a sus progresos" de tal manera que se "forme una escuela conservadora en nombre de la ciencia"³⁹⁴. Y más que de una escuela conservadora, se habla de un dogma apoyado en la Ciencia. Un dogma que viene a sustituir a la religión como elemento justificador de la desigualdad y la explotación. Un dogma, que además, no es sino una de las manifestaciones intelectuales de la "traición" de la burguesía a su propia misión histórica. Si en un primer momento la burguesía había destruido las preocupaciones metafísicas, mediante la crítica y las demostraciones del positivismo científico, cambiando el objeto de los conocimientos desde lo teológico a lo científico, luego "vinculó" la ciencia a su clase (encerrándola en la Universidad)³⁹⁵, y creó, a semejanza del poder teocrático, un nuevo dogma, una "ortodoxia": la justificación de la desigualdad

y porvenir", La Revista Blanca, 149, 129-135; pp.129-130 y 134. El artículo original aparece entre Abril y Agosto de 1886 en La Asociación (números XXXII, XXXIII, XXXIV y XXXV).

³⁹⁴ Lorenzo (1886)c, p.7.

³⁹⁵ "Las falsedades teológicas que dominaban en el mundo antiguo y servían de base a las desigualdades sociales han sido destruidas por los ataques de la crítica y por las demostraciones del positivismo científico (...) "Pero esa misma burguesía que ha tenido poder para cambiar el objeto de los conocimientos, que ha abandonado los estériles temas teológicos substituyéndolos por investigaciones científicas, ha dejado esa ciencia en la universidad vinculándola a su clase y haciéndola inasequible a los trabajadores." Lorenzo (1904)a, p.130.

a través de la "lucha por la existencia"³⁹⁶.

Pero, ¿cómo se ha convertido la <<lucha por la existencia>> en un arma en manos de las clases dominantes? En primer lugar, porque se ha convertido en un formidable instrumento de legitimación de la estructura de la <<sociedad presente>>. Aquellos que gozan de la riqueza y el poder no lo son por ninguna circunstancia exógena, sino por que son los más aptos en la lucha por la vida. Se trata de dar un fundamento <<científico>> a la ficción meritocrática: las jerarquías sociales no son sino la proyección de las jerarquías naturales. La distribución de recursos según el "mérito" no puede, y, sobre todo, no debe, ser

³⁹⁶ Un dogma que sustituye a la religión: "Contenta y satisfecha de su triunfo la burguesía, a semejanza de los dominadores de todas las épocas, ha establecido un dogma para su beneficio particular, y ya que no puede rodearle del prestigio de la revelación divina procura darle el de la ciencia..." Un dogma que tiene en común con los anteriores la justificación de la explotación: "Por supuesto que el dogma burgués es tan falso como todos los dogmas y tiene de común con los establecidos por los dominadores de tiempos pasados, que sirve, como sirvieron aquellos, para justificar la iniquidad (...); en nombre de la ciencia se quiere justificar hoy el despojo que sufre el proletariado de la parte que le corresponde en la riqueza pública y aún de la esperanza de conquistarla..." Lorenzo (1894)b. "El dogma burgués", La Idea Libre, 23, 1; p.1. El anarquista toledano seguirá en años posteriores en esta misma línea (Lorenzo (1900)a., pp. 18-19; Lorenzo (1908)a, "Opinión autorizada", Tierra y Libertad, 53, 1; p.1; Lorenzo (1928), pp. 21-22 y 24). Pero esa continuidad entre religión e instrumentalización de la ciencia como justificación de la explotación no sólo será percibida por Lorenzo. Ya en 1885 se habla de los economistas burgueses que antes "apelaban al derecho divino" y "ahora apelan a la <<lucha por la existencia>>" Redacción (1885)c., "Los productos de la tierra", Bandera Social, 6, 1-2; p.1. Urales ve un paralelo entre los cristianos y determinados científicos: "...unos y otros dirigen sus esfuerzos a perpetuar las injusticias reinantes, amparándose unas veces en Jesús y otras en Darwin..." Urales, F. (1899)b., "Socialismo y cristianismo", La Revista Blanca, 14, 387-390; p.387.

alterada³⁹⁷. Los libertarios españoles trataran de romper el círculo éxito social=aptitud orgánica, resaltando el origen histórico-contingente del dominio de clase, y la degeneración evidente de aristócratas y burgueses. Sobre esta cuestión profundizaremos en un capítulo posterior.

Pero, en segundo lugar, no sólo se trataba de legitimar la estructura social basándose en un supuesto isomorfismo entre sociedad y naturaleza, sino también el hecho mismo de la explotación y del sufrimiento de los débiles: nos encontramos con toda una teoría de la justificación del mal menor. Aquí hay que referirse, ineludiblemente, a la que con toda probabilidad es la fuente más importante del confuso universo de los <<darwinismos sociales>>: los trabajos seminales del Spencer de los años cincuenta (Social Statics (1851), y el artículo aparecido en la

³⁹⁷ Si la distribución de los recursos fuera igualitaria, la especie degeneraría. Spencer lo expresa diciendo que el régimen de la familia no puede ser el mismo que el de la sociedad. En los animales de desarrollo lento (en esta caso el hombre), los beneficios están en relación inversa a la destreza del que los recibe. Pero si al adulto se le beneficiase en relación a su inferioridad, la especie degeneraría: "<<Los animales de tipo superior, más lentos en desarrollarse, pueden prestar a sus hijos más auxilios que los animales inferiores (...). Durante la infancia los beneficios recibidos deben estar en razón inversa de la fuerza o destreza del que los recibe; si, en lugar de esto, los beneficios fueran proporcionales al mérito, la especie desaparecería en el espacio de una generación. Ahora bien, si se beneficiase a los individuos en razón a su inferioridad (...), la especie degeneraría progresivamente y desaparecería antes sus competidores en la lucha. Pero como esto no puede suceder (...) los superiores han de dominar necesariamente a los inferiores, y el régimen de familia ha de ser por necesidad diferente al régimen de sociedad, en la cual ha de resultar (...), la pobreza de los incapaces, la miseria de los holgazanes, el aplastamiento de los fuertes por los débiles>>." Citado en Lorenzo, A. (1886)d., "El individuo contra el Estado. Spencer y <<La Revue Socialiste>>", Acracia, 4, 28-30; p.29.

Westminster Review, <<A Theory of Population deduced from the Law of Animal Fertility>> (1852))

Malthus había formulado una ley de población en que se constataba la existencia de una distancia insalvable entre el crecimiento de población -de orden geométrico- y el crecimiento de los medios de subsistencia -de orden aritmético-. El hombre no podía vivir en la abundancia y no todos podían recibir igualmente las prodigalidades de la Naturaleza. Los obstáculos naturales (mortalidad infantil, hambrunas, etc.) reestablecen un punto de equilibrio entre población humana y medios de subsistencia. Pero, el proceso de reequilibración por eliminación de los individuos no implica que los supervivientes sean superiores a los que han sido eliminados: la vida es una lotería. El objetivo del Creador al servirse de esta ley de población, es la de alejarnos del vicio mediante el espectáculo de los males que entraña³⁹⁸.

Spencer transforma la concepción estática de Malthus. Si para Malthus, la ley de población no implicaba ningún progreso de la sociedad o de la especie humana, para Spencer tiene una dimensión progresiva: la presión de la población por encima de los medios de subsistencia se constituye en un estímulo, una suerte de aguijón que demanda el ejercicio constante de la inteligencia y del dominio sobre sí mismo, y por tanto, su desarrollo gradual. Además, la vida no es una lotería: los supervivientes son aquellos que manifiestan tener un poder de preservación superior frente a aquellos que no encontraron su

³⁹⁸ Becquemont (1992), p.140-141.

lugar en el banquete de la naturaleza. El resultado de este esfuerzo de adaptación es una forma de humanidad superior³⁹⁹.

Por tanto, se puede decir que la presión de la población al estimular la competencia interindividual es el motor de la civilización. Se llegará a un estadio final en que el hombre -<<plenamente adaptado>>- escapará a la ley de Malthus⁴⁰⁰. Pero mientras tanto, como se dice en El individuo contra el Estado y se refleja en Acracia, hay "que seguir el proceso y aceptar el sufrimiento"⁴⁰¹. La crítica que se hacía al socialismo, se basaba en la idea de que éste alteraba el ritmo de este proceso de adaptación: forzar la entrada en el Paraíso prometido tenía un reverso negativo. La ausencia de un aguijón, de un acicate, podía llevar a la vuelta a la barbarie y a la decadencia biológica. Las implicaciones sociopolíticas del argumento, son percibidas rápidamente en la prensa libertaria española:

"Los burgueses (...) se han agarrado a esta teoría de <<La lucha por la existencia>> demostrando -así se lo figuran

³⁹⁹ Conry (1987), p.90; Becquemont (1992), pp. 142-143.

⁴⁰⁰ Spencer pensaba que la evolución progresiva se manifestaba en el mundo animal en cerebros cada vez mejores. Ahora bien, también suponía que existía una relación inversa entre el tamaño mayor del cerebro y la fertilidad. Por tanto, la evolución animal, y por tanto la humana, se dirige a la disminución del potencial reproductivo de la especie. Vid: Ruse (1986), pp. 74-75. Existe, por tanto, aunque en un estadio "final", la posibilidad de escapar a la presión de las leyes de la población malthusianas. Este tipo de especulaciones no eran extrañas en la época. La idea de que la fertilidad se adaptaba naturalmente a las demandas del ambiente era uno de los expedientes más comunes a la hora de exorcizar el espectro malthusiano. Vid. al respecto: La Vergata, A. (1990)b., Nonostante Malthus. Fecondità, popolazioni e armonia della Natura, 1700-1900, Turín.

⁴⁰¹ Citado en Lorenzo (1886)c., pp. 37-38.

por lo menos- que ha causado todos los progresos humanos al obligar a los individuos a tener siempre alerta sus facultades (...) según ellos, este estado de cosas ha de durar siempre, porque si los individuos se viesan puestos en un estado social en el cual pudieran estar seguros de que serían satisfechas todas sus necesidades, y en la cual también fueran todos iguales, no habría ya emulación y, por lo tanto, no habría tampoco iniciativa; una sociedad de esta suerte formada -dicen ellos- no tardaría mucho en caer en rápida decadencia, mientras que, por el contrario, en la sociedad, tal como se encuentra en el estado actual, los individuos obligados a luchar para vivir, se ven en la precisión de desarrollar progresivamente una suma de aptitud y de inteligencia que por lo que en si vale aumenta de otro tanto las fuerzas que concurren a la marcha progresiva de la Humanidad..."⁴⁰²

Una de las posibilidades ante todo esto, es, sin duda alguna la de negar la mayor: el desequilibrio malthusiano entre población y recursos alimenticios no es inevitable. Frente a Malthus y sus secuaces, los libertarios sacarán a colación la fe en la abundancia (en la inagotabilidad, por ejemplo, de los recursos alimenticios procedentes de la tierra⁴⁰³), la superior

⁴⁰² Redacción (1886)b, p.2. Se trata, casi con toda seguridad, de una traducción de un texto de Jean Grave (Grave (s.f)a., Tomo I, pp. 31-32.). Lorenzo también se refiere al tema: "...aquí se presenta otra preocupación que no quiero dejar sin correctivo. Dícese universalmente: la lucha es la condición esencial de la vida y progreso; (...) Esta lucha mantiene la actividad y la vida, y el día que esta lucha no fuese necesaria, por haberse alcanzado la sociedad perfecta, la holganza nos volvería a la barbarie." Lorenzo (1904), p.135. Curiosamente, Ramón y Cajal expresa, en la prensa libertaria, el mismo punto de vista que se le atribuye a la burguesía: "Desterrada la injusticia ¿no habrá cesado de funcionar el mejor resorte de la evolución mental de la Humanidad...?" Ramón y Cajal, S. (1905), "Prólogo a evolución super-orgánica", La Revista Blanca, 164, 619-623; p.620.

⁴⁰³ Una tierra fecundada por el trabajo humano: "Como dijo ya tiempo Malthus <<en el gran banquete de la sociedad actual no hay asiento para el pobre>>. Pero ¿debe ser forzosamente así? ¿y estaremos condenados nosotros, como los animales que no tienen nada para su subsistencia a devorarnos los unos a los otros?. Esta vieja tierra que nosotros hemos rejuvenecido con nuestro sudor (...) ¿no puede darnos absolutamente todo aquello que nos es necesario, y sin que sea obligatorio haya una parte de la

capacidad de las especies que practican el apoyo mutuo de hacer frente a las deficiencias del medio⁴⁰⁴, el papel maternal y previsor de la Naturaleza⁴⁰⁵, o el famoso, derecho a la vida⁴⁰⁶. La conclusión en todos los casos es clara: la carencia de subsistencias no es el inevitable corolario de una ley natural sino de la monopolización de la riqueza pública por unos pocos⁴⁰⁷.

humanidad que sufra y muera de hambre para que la otra pueda vivir?..." Redacción (1885)c., pp.1-2. Un recurso, que además, está insuficientemente explotado: "Precisamente investigando se ha encontrado que en la tierra hay aún muchos millones de leguas de terreno inculto..." Redacción (1895)b., "La ley de Malthus", La Nueva Idea, 3, 1-2; p.1. "...-¿no les dice nada a los malthusianos el cultivo intensivo?-..." Prat (1903), p.27.

⁴⁰⁴ Prat piensa que, con el apoyo mutuo, "el hombre corrige continua y gradualmente" las "deficiencias del medio físico en que vive", y de la misma manera "que dominado las epidemias con la higiene, puede dominar el azote de la pretendida carestía malthusiana..." Prat (1903), p.26. Ya en 1887, Kropotkin, afirmaba que una de las fuentes del error tanto de Spencer, como de Malthus, es el de no haber advertido "la diferencia que hay entre la lucha que tiene lugar entre los organismos que no cooperan a la provisión de los medios de subsistencia y los que cooperan a ella." Kropotkin (1887)b, "Bases científicas de la anarquía", Acracia, 23, 387-391; p.385.

⁴⁰⁵ El texto aparecido en La Alarma es paradigmático. Malthus habla de una Naturaleza que se "encarga de gobernar y castigar". Denuncia a los que haciendo excesos filantrópicos desobedecen las "leyes de la naturaleza": es decir, aquellos que socorren al "hombre que nace en un mundo ya ocupado", evitando que muera de hambre. Redacción (1890)b., 19, p.1 Tal imagen de la Naturaleza es considerada absurda: "Pretender que la naturaleza no extienda sus cariñosos brazos y cubra bajo su maternal manto a todos sus hijos es pretender lo inconcebible, lo absurdo." Redacción (1890)d., "Darwinismo social", La Alarma, 20, 1; p.1.

⁴⁰⁶ Según Anselmo Lorenzo, en oposición a la teoría malthusiana, y a su complemento, "la interpretación parcial de la teoría darwiniana llamada *lucha por la existencia*", existe, "el derecho a vivir a que todo el mundo está sujeto..." Lorenzo (1905), pp. 7 y 9.

⁴⁰⁷ "Es falsa hasta no caber más, la tan traída y llevada teoría de Malthus, de que el mundo no puede dar de si los suficientes productos que reclaman las necesidades de todos (...) Lo que hay es que unos cuantos privilegiados, prevalidos de la

Ahora bien, si se admite que la <<lucha por la existencia>> (en el sentido spenceriano del término) ha tenido un papel positivo en el progreso de las especies animales hacia formas superiores, ¿seguirá actuando en la sociedad futura?, y en el caso de que así fuera, ¿cómo y en qué condiciones?, ¿cómo se aseguraría la persistencia de su acción en ausencia del aguijón malthusiano?. Anselmo Lorenzo da una primera respuesta, en 1886, a las dos primeras cuestiones. En la "sociedad justa y perfecta", en "que el hombre será hombre", es decir un ser "no atrofiado por la miseria y la preocupación", la "ciencia será el terreno de la lucha", quedando "asegurada la condición esencial de la vida"⁴⁰⁸.

Pero serán los grandes defensores de la ortodoxia anarcocolectivista (Josep LLunas y Ricardo Mella), los que den respuestas más detalladas a estas cuestiones. La necesidad de la <<lucha por la existencia>> se convierte, en sus manos, en un argumento científico que apoya el principio básico de esa ortodoxia, a la vez que en un criterio de demarcación que los distingue del utopismo de los anarcocomunistas. La referencia, pues, a la necesidad de la <<lucha por la existencia>>, se da en un contexto muy específico: el del debate entre anarcocolectivistas y comunistas libertarios en los años 1880.

ignorancia de la mayoría y del auxilio de las leyes, se han apropiado de lo que a la colectividad humana pertenece..." Alarcón, J. (1906)b., La esclavitud moderna, Madrid, p.6.

⁴⁰⁸ Lorenzo (1904)a, p.354.

Alvarez Junco es el que mejor ha sistematizado la historia del debate entre anarcocolectivistas y anarcocomunistas: a él nos remitimos en lo referente a dicha cuestión⁴⁰⁹. Dicho autor afirma que desde los primeros tiempos de la F.R.E se impuso en España el llamado <<colectivismo>>, de inspiración bakuninista. Según éste, en la sociedad postrevolucionaria la "propiedad de los instrumentos de producción sería común, más no así el producto, que se repartiría en lotes estrictamente individuales equivalentes al trabajo íntegro realizado por cada miembro..."⁴¹⁰. Durante los años de clandestinidad (1874-1881), el colectivismo se afirmó como doctrina indiscutible, apoyado en las Ideas sobre organización social de J. Guillaume. En 1881 reaparece la Federación de Trabajadores en el Congreso de Barcelona y se consagra el colectivismo como principio oficial. Los dos años siguientes verán su mas acabado desarrollo teórico en las personas de J. LLunas en Barcelona y el grupo que alrededor de Serrano Oteiza redactaba en Madrid la Revista Social⁴¹¹.

En los mismos años en que la ortodoxia colectivista alcanzaba su apogeo, comenzaba a penetrar el comunismo libertario propugnado por Kropotkin y Malatesta. Kropotkin señaló la

⁴⁰⁹ El a su vez se remite a Nettlau (Nettlau, M. (1928), "Impresiones sobre el desarrollo del socialismo en España", La Revista Blanca; Nettlau, M. (1969), La Première Internationale en Espagne (1868-1888), Dordrecht) y Perez de la Dehesa (Pérez de la Dehesa (1967), estudio preliminar de Urales, F. (1968), La evolución de la filosofía en España, Barcelona)

⁴¹⁰ Alvarez Junco (1991), p. 354.

⁴¹¹ Alvarez Junco (1991), pp.355-356.

imposibilidad de saber cual era la aportación concreta de cada persona o grupo, de donde concluía "la necesidad de declarar de propiedad común no sólo los medios de producción sino los productos del trabajo colectivo". Así, en "vez del principio <<a cada cual según su trabajo>>, en una sociedad libre habría que proclamar el <<de cada uno según sus necesidades>>..."⁴¹². Kropotkin empezó a dar a luz estas ideas en La Révolte a partir de 1879⁴¹³. Las primeras traducciones al español no llegan hasta 1885. Sin embargo, sorprendentemente, en 1882, Miguel Rubio, delegado de Montejaque al congreso regional de Sevilla, defendió la postura comunista, a la que parece haber llegado por su cuenta⁴¹⁴.

Sólo a partir de 1884-5 empiezan a aparecer facciones de inspiración kropotkiniana. Aparece en Madrid el grupo de Vicente Daza, y en Gracia el de Emilio Hugas y el de Martín Borrás⁴¹⁵. A partir de 1885-6 el comunismo libertario empieza a ganar terreno: en el manifiesto de 1886 que intenta la revitalización

⁴¹² Alvarez Junco (1991), p.358.

⁴¹³ Parece ser que Malatesta, desde 1876, venía discutiendo con Cafiero soluciones similares. Alvarez Junco (1991), p.357.

⁴¹⁴ Alvarez Junco (1991), p.357. No todos piensan que Miguel Rubio hubiera llegado a los postulados anarco-comunistas por su cuenta. Según Francisco Olaya Morales, las primeras manifestaciones de planteamientos próximos al anarco-comunismo en España, tienen muy poco que ver con la posible influencia de las posiciones de Kropotkin y de los italianos. Se trataba, más bien, de una interpretación particular del ideal colectivista difundido por la Alianza de la Democracia Socialista. Miguel Rubio responde, así, a inquietudes que se habían manifestado en los "medios internacionalistas españoles casi desde su origen." Olaya Morales, F. (1994), Historia del movimiento obrero español (siglo XIX), Madrid, p. 615.

⁴¹⁵ Alvarez Junco (1991), p.359.

de la F.T.R.E se evita aclarar el sistema económico del futuro y aparecen las primeras publicaciones anarcocomunistas (La Justicia Humana en 1886 y Tierra y Libertad en 1888)⁴¹⁶. Desde el punto de vista del equilibrio de poder de la F.T.R.E., 1885 señala (Primer Certamen Socialista) las últimas expresiones oficiales de colectivismo indiscutidas. Entre 1886-9 los colectivistas mantienen el control de los órganos importantes del anarquismo español. Sin embargo, en el congreso de 1887 se buscará una fórmula conciliatoria, y, en líneas generales, a partir de esta fecha los anarcocolectivistas se verán forzados a flexibilizar su actitud evolucionando hacia posturas intermedias. Así lo harán viejos colectivistas como Pedro Esteve y Antonio Pellicer. Fernando Tárreda, en el Segundo Certamen Socialista acuña el nombre de esta posición: <<Anarquía sin adjetivos>>. La excepción a esta corriente dominante será la de Ricardo Mella, que influido por el individualismo de Tucker y Proudhon, convierte a La Solidaridad (1888-9) de Sevilla en el último baluarte colectivista. A pesar de ello, se puede decir que hacia 1890 los comunistas han ganado la batalla⁴¹⁷.

En esta batalla, algunos anarcocolectivistas establecerán una conexión directa entre el principio que estaba en discusión -la propiedad individual del fruto del trabajo de cada uno- y la lucha por la existencia. Ya en 1884 (en un texto que creemos se puede atribuir al guardián de la ortodoxia colectivista, Josep LLunas), se afirma la necesidad de la lucha por la existencia

⁴¹⁶ Alvarez Junco (1991), p.360

⁴¹⁷ Alvarez Junco (1991), pp. 362 a 367.

para evitar la degeneración humana. Por tanto, es necesario preservar el estímulo individual que la determina:

"Tenim, donchs que si es veritat lo principi generalment acceptat avuy per totas las escuelas científicas de que es necessaria la lluyta per la existencia pera evitar la degeneració humana, resulta també indispensable garantir l'estimul individual qu'engendra'l desitj de un mes enlla que determina la lluyta per la existencia"⁴¹⁸

¿Y cual puede ser en la sociedad futura ese estímulo?. Aquello que incita la iniciativa individual solo puede ser en la sociedad futura la "compensació" o "recompensa", es decir, dar "a cada un lo fruyt de sons esforços"⁴¹⁹. La insistencia de LLunas en la <<necesidad de la lucha por la existencia>>⁴²⁰ se

⁴¹⁸ Redacción (1884)a., "A 'El Obrero'", La Tramontana, 148, 2-3; p.2. En cuanto la autoría del texto, creemos que se trata de Josep LLunas, director de la publicación en estos años. El fragmento citado procede de un debate sostenido con la publicación de la Federación de las Tres Clases de Vapor, El Obrero, sobre el contenido de las propuestas del Partit Obrer Espanyol (se trata sin duda del P.S.O.E.). Al respecto hay que decir, que a partir de 1881 y hasta 1886, es clara la penetración de una tendencia marxista dentro de dicha Federación y en El Obrero. Véanse al respecto: Izard, M. (1970), Revolució industrial i obrerisme. Les "Tres Classes de Vapor" a Catalunya (1868-1913), Barcelona, pp.84 y 85; Cuadrat, X. (1976), Socialismo y anarquismo en Cataluña (1899-1911). Los orígenes de la C.N.T., Madrid, p. 25.; Casterás, R. (1985), Actitudes de los sectores catalanes en la coyuntura de los años 1880, Barcelona, p.139.

⁴¹⁹ Redacción (1884)a., p.2.

⁴²⁰ Imprescindible, si tenemos que es la fuente de todos los progresos en el mundo animal y humano: "Hemos dicho que la lucha por la existencia (...) es fuente de vida y de civilización. Y así es en efecto. En la escala zoológica de todos los seres animados, vemos que sólo han subsistido, se han perfeccionado y han ido cambiando su estructura inferior por otras sucesivamente más superiores, las especies que han resistido la lucha por la existencia (...) Y así mismo ha sucedido con el ser humano. Las razas que más combates han tenido que librar por la vida, o han desaparecido sus especies, o resistiendo la lucha por la existencia han ido perfeccionándose más rápidamente por efecto de las leyes de transformación de los seres organizados." LLunas, J. (1890)a., "Bases científicas en que se funda el colectivismo",

convierte, de esta manera, en una especie de metáfora del pesimismo antropológico de los anarcocolectivistas. Ellos pensaban que era poco probable que el hombre de la sociedad futura fuera a ser fundamentalmente distinto que el de la actual. Creían, por tanto, que era una ingenuidad el establecimiento de la distribución según el criterio de la necesidad, porque anularía la motivación para trabajar⁴²¹: en palabras de LLunas en 1890, los comunistas, al creer "poder prescindir del estímulo basat en la recompensa material", ponían demasiada confianza en "los impulsos bondadosos del corazón"⁴²². Dicho argumento se reforzaba, si dicha "recompensa" se convertía además en el requisito indispensable del bien biológico de la especie. El comunismo, de esta manera, no sólo es <<utópico>> por su ingenuidad antropológica, sino porque no garantiza las condiciones de desarrollo de la lucha por la existencia:

"Lo falansterime de Fourier, lo comunisme de Cabet, de Saint Simon, y tant altres comunismes coms fins avuys'han pretingut desenvolupar, han resultat sempre utòpics per no garantir la lluita per la existència al tractar de fer produir y consumir en comú al individu,..."⁴²³

en Segundo Certamen Socialista, Barcelona, 328-361; p.335.

⁴²¹ La idea la hemos tomado de Piqué i Padró, J. (1989), Anarco-col-lectivisme i anarco-comunisme. La oposició de dues postures en el moviment anarquista català (1881-1891), Barcelona, p.71. Alvarez Junco habla también del "mayor pesimismo antropológico" de los anarcocolectivistas y de como pensaban que "la naturaleza humana es <<esencialmente egoista>>" e "inclinada a la holganza." Alvarez Junco (1991), p.362.

⁴²² LLunas, J. (1890)b., "Qüestions socials. VI. Comunisme y colectisme", La Tramontana, 478, 2; p.2.

⁴²³ Redacción (1884)a, p.2. En este momento no se refiere de manera específica a los comunistas libertarios. Pero el argumento es el mismo, al existir una continuidad entre el viejo comunismo y el nuevo: "Per nosaltres lo comunisme, modern y científich y tot, adoleix encara dels defectes d'antich comunismes, no tenint prou en compte l'estat de las passions y la necessitat de la

La "necesidad de la lucha por la existencia" se convierte en manos de LLunas en un criterio claro que permite distinguir una organización de la sociedad futura fundada en la Ciencia, (el anarcolectivismo) de otra utópica, (el comunismo libertario)⁴²⁴. Ricardo Mella también se referirá a los fundamentos científicos del colectivismo. Sin embargo, mientras LLunas vincula el tema de la <<lucha por la existencia>> a la conexión necesaria entre trabajo realizado y consumo⁴²⁵, Mella, en el Segundo Certamen Socialista⁴²⁶, lo vincula al de la oposición individualidad-

lluyta per la existencia..." LLunas (1890)b., p.2.

⁴²⁴ El uso del argumento de la lucha por la existencia se convierte en un criterio que distingue netamente a los anarcocolectivistas de los comunistas: "Nostre principal argument per no ser comunistas ha sigut sempre la necessitat de la lluyta per la existencia" Redacción (1884)b., "A 'El Obrero'", La Tramontana 163, 1-3; p.2. (también: LLunas, J. (1891)a., "Los partits socialistes espanyols.I. Lo que son", La Tramontana, 533, 2; p.2. Un argumento, que frente al de los comunistas, se apoya en la Ciencia: "Aceptado el principio científico de la necesidad de la lucha por la existencia, y sabido que las pasiones son condición de vida y de progreso en la personalidad humana, no puede concebirse como bueno un sistema que tiende a anular las pasiones y a suprimir la lucha por la existencia." LLunas, J. (1892), "Sobre anarquismo. Consideraciones a vuela pluma.", La Tramontana, 566, 2-3; p.3.

⁴²⁵ Es muy ilustrativa la observación de Piqué i Padró al respecto: "Sembla com si, per als anarco-collectivistes, entreveure una societat futura en la qual el consum sigui independent del treball efectuat, resulti insoportable i provoqui una certa angouxa en els treballadors qualificats..." Piqué i Padró (1989), p.72.

⁴²⁶ Mella, dos años antes, intentaba precisar el sentido de la lucha por la existencia dándole un sentido netamente bélico. Trataba también de definir que significaba la victoria del más fuerte: "La lucha es la existencia y la guerra es la vida, porque la naturaleza alienta eternamente el principio de contradicción (...) Vence siempre el más fuerte, si, pero el concepto de la fuerza no es que pudiera dársele materialmente, es la fuerza intelectual, es la fuerza artística, la fuerza moral, la fuerza política, dialéctica, filosófica, la fuerza de la materia también, la fuerza, en fin, en su más lata expresión." Mella, R.

colectividad. Desde este punto de vista, el combate por la existencia es la causa eficiente de un proceso de diferenciación, de progreso en la acentuación de los caracteres individuales:

"Es ley general a los seres vivientes, que los organismos todos tengan por condición de existencia la necesidad de diferenciación individual. Cada organización particular de la materia, se desarrolla precisamente por este medio. Al par que se enriquece en sus elementos componentes, que se hace más heterogéneo, se esfuerza en distinguirse radicalmente de sus contrarios acentuando los caracteres especiales de su individualidad. Este hecho de experiencia, comprobable en toda ocasión, tiene su origen en el principio llamado del *combate por la existencia*"⁴²⁷

¿Pero qué es ese combate por la existencia?. En manos de Mella, la lucha por la existencia se convierte en una metáfora de la competencia interindividual y del sentimiento de emulación como fuentes del progreso humano:

"Por él tiende el hombre, por naturaleza a la diferenciación, a la individualidad en frente de la individualidad. Por él se verifican todos nuestros adelantos, se producen nuestras mejores obras. Sin la lucha por la vida, sin ese sentimiento que nos coloca en la necesidad de sobrepasar al que va al lado o delante, nuestras pasiones dormirían y la actividad progresiva sería nula. Es preciso que el hombre entre en lucha con el hombre y la naturaleza, es decir, con todo lo que no es su yo, para que el trabajo, la ciencia y el arte se produzcan adornados con todas las maravillas que hoy conocemos"⁴²⁸

Por tanto, si el combate por la existencia es,

(1887), "La reacción en la Revolución. III.", Acracia, 23, 391-395; p.393.

⁴²⁷ Mella (1890)b, p.324. Es perceptible el uso del lenguaje spenceriano (p.ej. el uso del término "heterogéneo"). Y más allá de esto, se puede pensar en un punto de vista similar. Ya en su Social Statics (1851) cree ver un movimiento general hacia la individuación como el modo general de manifestación de la vida. Conry (1987), p.88.

⁴²⁸ Mella (1890)b, p. 324.

fundamentalmente, la puesta en marcha del sentimiento de emulación individual, si tiene como resultado una mayor diferenciación de la individualidad, si además "la invención, el mejoramiento, el adelanto, proviene siempre de la espontánea iniciativa individual", es lógico pensar que "el elemento comunista no tenga parte alguna en la evolución"⁴²⁹

De esta manera, el uso que Mella hace de la famosa metáfora darwiniana, es un buen indicio de algo que autores como Alvarez Junco han señalado: la impronta del anarquismo individualista anglosajón (fundamentalmente de Tucker), y del pensamiento de Proudhon en el pensamiento de Mella⁴³⁰. Más genéricamente es el indicio de la continua persistencia de determinados tópicos de la ideología liberal: el papel determinante de la libre iniciativa individual, de la competencia como factor de progreso, etc.⁴³¹. Pero esa misma continuidad podía ser explotada por los enemigos de la ortodoxia colectivista. Es el caso de los anarcocomunistas Hugas y Serrano, que en su famoso Diálogos del calabozo (1890)⁴³² denuncian cómo, los "socialistas colectivistas", al insistir en la necesidad de la lucha por la existencia, están, en definitiva, utilizando los mismos

⁴²⁹ Mella (1890)b, p.324.

⁴³⁰ Alvarez Junco (1991), pp. 141 y 365.

⁴³¹ Alvarez Junco ha estudiado la relación estrecha entre anarquismo e ideología liberal en múltiples aspectos: Alvarez Junco (1991), pp. 19-22, 25-7, 105-6, 203-4, 226-7, 234, 238-9, 240, 398, 584-5,

⁴³² Según Alvarez Junco, la mejor exposición española de la polémica entre anarcocomunistas y anarcocolectivistas "aunque desde el ángulo comunista". Alvarez Junco (1991), p.361.

argumentos que los que tratan de legitimar la explotación y el dominio de clase:

"El socialismo colectivista aspira a fundar un organismo en el cual los hombres, debiendo todavía medir sus fuerzas y luchar entre si, perciben el premio destinado al vencedor. Nada por el vencido (...), el socialismo no ve hombres, sino fuerzas distintas, gladiadores o competidores, luchando entre si con tanto o mayor encarnizamiento, cuanto más incitante parece el premio que aguarda al vencedor. Todo a fin -y esta es la eterna letrilla de todas las escuelas basadas en la conveniencia de los menos- de que el progreso no se estacione"⁴³³

Sin duda, LLunas y Mella verían como injusta esa crítica. Fundamentalmente porque no concibieron la lucha por la existencia en el mundo humano como un combate de gladiadores. Para LLunas, la lucha por la existencia en la sociedad futura no implicará de ninguna manera la destrucción mutua, sino que será encauzada a una lucha contra la naturaleza. Ya en 1887, en un debate celebrado en el Ateneo Barcelonés⁴³⁴, LLunas afirmaba que el

⁴³³ Hugas, E. y Serrano, V. (1890), Diálogos del calabozo. El socialismo colectivista y el comunismo anárquico, Barcelona, pp. 29-30. Curiosamente, aquellos que defendían posiciones eclécticas en el debate entre colectivistas y comunistas, también harán referencias a la lucha por la existencia a la hora de expresar su posición. Tales el caso de Tárrida del Mármol, quien habla de una sociedad futura en que se pondrán en práctica "aquellos sistemas momentáneos y transitorios de producción y consumo que podrán parecerse más o menos al colectivismo, al comunismo o a otro sistema, según sean las dos fuerzas componentes, esto es, el temperamento de los individuos, y la índole de las condiciones en que se verifica la lucha por la existencia." Tárrida del Mármol, F. (1888)c., "Economía política y economía acrática", Acracia, 27, 518-520; p.519.

⁴³⁴ La Sección de Ciencias Morales y Políticas del Ateneo Barcelonés inició, a principios de 1887, un debate sobre el socialismo. A el acudieron Josep LLunas (director de La Tramontana) y Anselmo Lorenzo (en nombre de la Federación Barcelonesa de la F.T.R.E.). Sobre este debate: Nettlau, M. (1969), La Première Internationale en Espagne (1868-1888), Dordrecht, pp. 526-527; Casterás (1985), pp.345-346.

establecimiento del colectivismo modificará las condiciones de vida hasta convertir la lucha en "lluyta contra la naturaleza"⁴³⁵. En el Segundo Certamen Socialista LLunas será más explícito. La lucha en el mundo humano ya no impone la destrucción mutua. El hombre, a diferencia del resto del mundo animal, al explotar la Naturaleza mediante el arte y la ciencia supera el azote de la escasez malthusiana:

"La lucha por la existencia en el ser racional, ya no impone la necesidad de destruirse unos a otros como en las especies inferiores, por cuanto en la ciencia y el arte el hombre puede arrancar de la Naturaleza mucho más de lo que necesita para su vida material, moral e individual"⁴³⁶

En este sentido, son injustos, "antinaturales", los sistemas sociales existentes. Lo son porque promueven la monopolización de la riqueza en manos de unos pocos y la miseria de la mayoría, haciendo que se destruyan "unos individuos a otros", conservando "la lucha por la existencia en las condiciones de los seres inferiores." El colectivismo, en la sociedad futura, también la preservará, pero en las "condiciones

⁴³⁵ Redacción (1887)a, "En l'Ateneu dels senyors", La Tramontana, 293, 2; p.2. Argumento repetido años después: LLunas, J. (1890)a., p.333; LLunas (1892), p.3. En un texto que se puede atribuir a LLunas, se explica lo que significa esa lucha contra la Naturaleza: "...aprofitarse tan sols dels sers d'estructura inferior, apropiantse y millorant los que li sigan favorables y combatin ó destruhint los que pугan serli contraris." Redacción (1890)a., p.2. Tárrida del Mármol ofrece dos años antes una definición similar de la lucha por la existencia: "El animal, hasta el de organización más sencilla, lucha por la existencia, a cuyo efecto se defiende contra los agentes exteriores que le son contrarios y se aprovecha de los que son útiles para la vida y el desarrollo de sus facultades." Tárrida del Mármol, F. (1888)b., "Economía política y economía acrática", Acracia, 26, 482-484; p.484.

⁴³⁶ LLunas (1890)a., p.335.

que corresponden al ser pensante"⁴³⁷. En primer lugar, la abolición de la propiedad privada de los medios de producción impedirá la excesiva aglomeración de riqueza y la miseria, encauzando la lucha por la existencia a la medida del hombre. En segundo lugar, la propiedad privada del fruto del trabajo individual, sustituye al <<aguijón malthusiano>> como el estímulo necesario del combate por la vida:

"Con la *propiedad individual* del esfuerzo de cada uno, que consagra el Colectivismo, se mantiene el estímulo, el combate por la vida, la lucha por la existencia, necesario a todas las especies para ir perfeccionándose, y con la abolición de la propiedad individual de la tierra y de los grandes instrumentos de trabajo, así como la explotación del hombre por el hombre, se evita la aglomeración de riqueza para unos a costa del esfuerzo de otros que quedaron en la miseria cortándose de este modo el medio de destrucción que hoy existe entre el hombre, y encauzando por tanto esa lucha por la existencia a los verdaderos límites a que ha de quedar reducida para el ser racional"⁴³⁸

Por su parte, Mella será aún más explícito en la oposición hombre-animal. La evolución -como hemos visto en el capítulo segundo- se entendía, con bastante frecuencia, como un proceso de alejamiento y desprendimiento de la animalidad, entendiendo esa animalidad como el reverso negativo de las características que definen a lo humano. El <<irracional>> es, pues, el polo negativo, y el estado normal de estos seres irracionales, es, en opinión del Mella del Segundo Certamen Socialista 1889, el de una feroz guerra de destrucción recíproca:

⁴³⁷ LLunas (1890)a., p.335

⁴³⁸ LLunas (1890)a., pp. 335-336.

"Los irracionales, y aún hoy los seres humanos, en parte, viven a expensas de esa ley en lucha abierta de destrucción recíproca y total. Sólo algunas especies llegan a comprender la necesidad de asociación para el combate. Los más tienden a la conservación individual, con exclusión de todo sentimiento de reciprocidad que no sea el de la guerra feroz y permanente"⁴³⁹

Se observan en texto citado dos cuestiones que no se pueden soslayar: a) la afirmación de que la lucha interindividual de destrucción total persiste, en gran medida, en el mundo humano; b) la introducción de la expresión <<asociación para el combate>>. Con respecto a lo primero, Mella es claro. En la sociedad presente persiste esa guerra intestina, porque "es una sociedad rudimentaria donde domina casi exclusivamente el elemento negativo de la humanidad, el animal". Sin embargo, no hay que perder la esperanza, porque, "a medida que nuestros conocimientos se multiplican, al par que el desarrollo biológico va adquiriendo cuerpo, el elemento humano se extiende a la guerra salvaje propia de la bestia, sustituye la noble contienda de la razón, del arte, del saber, del trabajo"⁴⁴⁰. Es decir, a medida que se va produciendo el acercamiento al polo positivo (el Hombre), se produce un movimiento tendente a la dulcificación de la lucha y a la transferencia de esta a otros campos.

Más relevante aún es la introducción de la expresión <<asociación para el combate>>, muy similar, por cierto, a la expresión acuñada por el biólogo Jean-Louis de Lanessan,

⁴³⁹ Mella (1890)b., p.323.

⁴⁴⁰ Mella (1890)b., p.325.

<<association pour la lutte>>⁴⁴¹. Según Mella, a medida que crece la consciencia entre los humanos se produce una sustitución progresiva de la lucha interindividual por la asociación para el combate. Esa "idea general de la asociación para el combate" nace cuando el hombre comprende que los esfuerzos empleados en la destrucción recíproca⁴⁴², sería mejor "dirigirlos contra la naturaleza, asociando todas las fuerzas opuestas entre si"⁴⁴³.

⁴⁴¹ Sin poder haber encontrado pruebas de una influencia directa de Lanessan sobre Mella, creemos que no debe descartarse la idea de una influencia indirecta, al menos en el nivel del vocabulario. Jean-Louis de Lanessan fue uno de los primeros biólogos que prestaron su voz al <<credo solidarista>>, unos de los temas ideológicos dominantes en la Tercera República (al respecto de ese <<credo solidarista>> véase Clark, L. (1984), Social Darwinism in France, University of Alabama.). En Sociología y Biología generó una fuerte aversión por la doctrina darwiniana de la lucha por la existencia, considerada como la manifestación de una mentalidad individualista y agresiva típicamente británica, y por tanto, extraña a los ideales de la Revolución Francesa, al espíritu francés, y a la misión civilizadora de Francia. Acuñó la expresión a la que hacemos referencia en una conferencia en 1880 (Lanessan, J.L. (1881), Etudes sur la doctrine de Darwin: la lutte pour l'existence et l'<<asociation pour la lutte>>, París.) en que opuso al principio de la lucha por la existencia el de la <<asociación para la lucha>>. Sobre Lanessan: La Vergata (1992), pp.78-81.

⁴⁴² "Comprende el hombre que el principio antes dicho, es un elemento negativo del individuo frente al individuo..." Mella (1890)a., p.325. Vemos, pues, que el desarrollo de la consciencia es un elemento fundamental en la transformación. La consciencia es también un elemento clave en Lanessan, para quien el auxilio para la lucha y la asociación "son manifiestamente conscientes; podemos atribuir su producción a que los individuos que se agrupan comprenden, si no perfectamente, al menos en cierta medida, la necesidad de la vida social." Citado en La Vergata (1992), p.80.

⁴⁴³ Mella (1890)b., p.325. Es en otro texto de Mella, también presentado en el Segundo Certamen Socialista (1889), donde se ofrece una versión algo más detallada del por qué de la utilidad de esa asociación de esfuerzos. En "La nueva utopía" se nos explica cómo, en la sociedad futura, se realizará "el perfeccionamiento evolutivo de la sociedad y el individuo por la doble compensación de la lucha por la existencia y la cooperación para la lucha." La lucha por la existencia preservará el estímulo necesario para "la multiplicación de los productos". La cooperación para la lucha evitará la perversión de ésta,

Se distingue así una tendencia irreversible en la historia humana:

"Allí donde no había más que la guerra de hombre a hombre, vemos surgir la sociedad frente a frente de la Naturaleza"⁴⁴⁴.

Los anarcocolectivistas, suscribían, de esta manera, una de las formas más habituales de eludir los aspectos desagradables que planteaba la imagen literal de la lucha por la existencia, ya sea como combate de gladiadores, o simplemente como guerra. Se trataba de mostrar como a medida que la evolución progresaba hacia formas superiores, la lucha sangrienta daba paso formas

conservando "la energía", es decir, que hará converger "los opuestos estímulos a un mismo fin, el del mayor bienestar posible mediante el menor esfuerzo necesario." Mella, R. (1991), "La nueva utopía", en Gómez Tovar, L. y Paniagua, J. (eds.), II. Utopías libertarias españolas. Siglos XIX y XX, Madrid, 119-138; p.130.

⁴⁴⁴ Mella (1890)b, p.325. Pero se trata de un proceso inacabado. En un artículo aparecido en Ciencia Social en 1896, se aprecia cómo se considera que todavía no se ha consumado el paso del código de guerra a la asociación para la lucha. En él, Mella denuncia a los que pretendiendo "organizar un mundo de animales" pretenden hacer aparecer como "de orden natural", la "subordinación entre los hombres" y "la lucha continua entre sus opuestos intereses." Al contrario de lo que dicen los partidarios de la animalidad eterna, el anarquista gallego ve "un constante proceso de hominización." En el futuro, esto significará que la mayoría de los hombres se darán "cuenta de la perentoria necesidad de la asociación para la lucha por la vida." Sin embargo, la "solidaridad", no se realizará de golpe, frenada "por las preocupaciones y costumbres heredadas." De hecho, la solidaridad plena pertenece al mundo nuevo: "La práctica total de la solidaridad pertenece a la evolución del porvenir, a un mundo nuevo en que ante el espíritu creciente de abnegación, retrocederán todos los egoísmos primitivamente animales y socialmente tradicionales." Mella, R. (1904)b., "De la solidaridad", El Rebelde, 31, 1; p.1. (reproducción del artículo Mella, R. (1896), "De la solidaridad", Ciencia Social, 6, 167-170)

menos violentas e incluso a la cooperación⁴⁴⁵. Era este un punto de vista compartida por el propio Bakunin⁴⁴⁶ y otros autores

⁴⁴⁵ Según La Vergata, las "obras consagradas, en esta época, por los biólogos, sociólogos y autores venidos de horizontes directos, a mostrar que los aspectos brutales de la evolución, después de haber jugado un rol benéfico en el pasado lejano, habían gradualmente cedido el paso a métodos menos sangrientos, son innumerables." La Vergata (1992), p.83. Otra forma de hacer más digeribles estos aspectos brutales de la evolución, era la de afirmar su existencia como mal parcial dentro de una totalidad armoniosa, racional y justa. Evidentemente este procedimiento no gozó del favor de la mayoría de los libertarios porque podía ser claramente contraproducente. Sin embargo, encontramos un ejemplo en 1885. La selección natural presenta aspectos claramente negativos "ya que significa el desarrollo de las más perfectibles y perfeccionadas, a expensas de las que lo están menos" lo cual implica "el que se note en la acción anárquica de la naturaleza, (...) un hecho contrario a la equidad y la justicia..." Pero, aunque "en la naturaleza observamos, generalmente leyes y fenómenos que, a ser obra de una inteligencia y poder supremos, no podríamos menos de criticarla severamente", no es menos cierto que "aquella siempre resulta perfecta en su totalidad..." Redacción (1885)d., "Doctrinal. Nuestro programa", Bandera Social, 25, 1; p.1.

⁴⁴⁶ Bakunin, según Velasco Criado, acepta sin discusión la teoría de Darwin. La presentación de la lucha por la existencia entre los animales como una sangrienta hecatombe, le permite ridiculizar la idea de una <<creación perfecta>>. En la especie humana se da también esa lucha por la existencia. Pero, a diferencia del resto del mundo animal, la vida humana aunque asume el dato biológico, lo transforma. Es decir, se asume la lucha, pero "para humanizarla". Velasco Criado (1993), pp. 56-58. Los datos básicos de esa posición son conocidos por los anarquistas españoles. En La Solidaridad aparecen textos de Bakunin muy ilustrativos. En primer lugar aparece el mundo natural como una sangrienta hecatombe que testimonia contra la bondad del creador: "¿Cómo es posible que un Dios todopoderoso, infinitamente sabio e infinitamente bueno no haya podido crear otra cosa que un mundo horrible como este! (...) El mundo natural es un teatro de lucha interminable, de lucha para la vida (...) En el mundo natural viven los fuertes y los débiles sucumben, y no viven los unos sino porque perecen los otros." Redacción (1889)d., "Consideraciones sobre la situación obrera", La Solidaridad, 40, 1-2; p.1. (texto de Bakunin muy similar citado en Velasco Criado (1993), p.57). La <<ley de Darwin>> incluye al mundo humano: "Considerando la historia humana bajo este punto de vista, no es otra cosa que este gran combate por la vida, se según Darwin constituye la ley fundamental de la naturaleza orgánica." Redacción (1889)e., "Ideas histórico-sociales", La Solidaridad, 52, 1; p.1. (casi idéntico en Bakunin, M. (1978), Escritos de filosofía política, Madrid, Vol.I, p.203.) Pero en la especie humana se expresa una tendencia positiva que le

dentro de la órbita libertaria⁴⁴⁷. En esto, pues, los anarcocolectivistas españoles no estaban solos. Incluso, en el primer órgano comunista libertario español, La Justicia Humana se maneja en 1886 un punto de vista parecido. Se admite que la lucha por la existencia ha sido en el pasado un factor de progreso. Pero el estado de cosas primitivo no tiene porque seguir. El hombre, un ser consciente, ha de darse cuenta que ha de dirigir sus fuerzas contra la Naturaleza:

"¿Pero, hoy día que el hombre es un ser consecuente (sic), en el día de hoy que el hombre compara y delibera, y que, para transmitir a sus descendientes sus conocimientos y todo cuanto ha descubierto, posee un lenguaje hablado y escrito, es posible que la cosa quede en este estado? Con seguridad que no, y la naturaleza ofrece por si misma bastantes dificultades para que la Humanidad entera dirija sus fuerzas (...) contra las dificultades naturales, a fin de hallar así los elementos de una lucha más ventajosa, sin tener necesidad de desgarrarse ella misma."⁴⁴⁸

Como vemos, una y otra vez se repite el mismo argumento: la

conduce a la asociación universal: "Los hombres, animales de una especie distinta, han empezado su vida por la antropofagia. Tienden hoy a la asociación universal, a la producción y el goce colectivos. Pero entre estos dos extremos ¿qué tragedia tan sangrienta y horrible! Redacción (1889)e, p.1. (muy semejante, en Bakunin (1978), Vol.I. p.205.)

⁴⁴⁷ Por ejemplo, Emile Gautier, creador del término <<darwinismo social>>. La selección natural y la concurrencia vital tienen un papel progresivo en el mundo animal y lo tuvieron sin duda en "la aurora de la humanidad". El hombre primitivo no tenía la capacidad de "contrabalancear las fuerzas naturales por su fuerza e iniciativa", por tanto, la raza mejoraba "gracias a las supresión de los débiles y a la supervivencia de los más aptos..." Pero ahora que, la especie humana ha salido de su "pasividad inicial" y que "puede ejercer conscientemente y libremente su acción propia", la selección natural y la concurrencia vital se han convertido "en obstáculos" a la marcha "ulterior" de la especie humana. Gautier (1880), pp. 29-31.

⁴⁴⁸ Redacción (1886)b.,p.2. Se trata, sin duda, de una traducción de un artículo de Jean Grave (vid. Grave (s.f.)a., Tomo I, pp. 37-38.).

mayor capacidad de reflexión induce al hombre a darse cuenta de las ventajas de transferir los esfuerzos dedicados al exterminio mutuo a la lucha colectiva contra la Naturaleza. En cualquier caso, el elemento clave subyacente es siempre el mismo: el hombre, o mejor dicho, el civilizado, si <<lucha>>, <<lucha>> o debe <<luchar>> de manera diferente que los animales. Afirmación que se podía leer de otra manera. La especie humana -en sus estadios mas avanzados- escapa o tiene la capacidad de escapar al dominio de la ley de exterminio mutuo propia a la que está sometido el resto del reino animal. Así pues, la guerra y la explotación del hombre por el hombre, frecuentemente presentadas como una mera continuación de las formas más rudas del combate por la vida, no son inevitables, tampoco son eternas, ni, por supuesto, deseables⁴⁴⁹.

A partir de aquí la <<sociedad presente>> aparece a una luz distinta. Se puede pensar, como vimos en el caso de LLunas, que en la <<sociedad presente>> se preserva, artificialmente, una forma rudimentaria de la lucha por la existencia⁴⁵⁰. O mejor

⁴⁴⁹ Es una de las formas -positiva- de responder a la angustiosa pregunta planteada en Tierra y Libertad (1889): "La naturaleza viviente, en todas las escalas zoológicas (...) se halla siempre en guerra, en lucha perpetua por la existencia (...); y así como unos seres son sacrificados para la subsistencia de otros, y todos a su vez tienen, necesidad de exterminar a los que le son inferiores, incluso el ser humano que se alimenta en gran parte de sustancias animales, un noventa por ciento de la humanidad, es esclavo del diez restante (...) ¿Será esta fatalidad ley ineludible de la Naturaleza? ¿Será el noventa por ciento de los seres humanos, de condiciones predispuestas a la esclavitud.?" Redacción (1889)c.,p.1.

⁴⁵⁰ Se puede afirmar incluso, como se dice en El Productor, que la causa de las revoluciones es, precisamente, la preservación una forma brutal de la lucha por la existencia: "La principal causa de la revolución es la lucha por la existencia

aún, cabe cuestionar, como hizo Ludwig Büchner en L'homme selon la science (1870)-y como reflejó y glosó la prensa libertaria española- la continuidad misma entre leyes naturales y leyes sociales. En la sociedad actual, en efecto, existe una especie de lucha social por la existencia. Pero la analogía entre el combate que se desencadena entre los hombres y la lucha de destrucción recíproca de los animales sólo es superficial. Los animales están sometidos a la fatalidad y los hombres no. La lucha se convierta así en el síntoma de una situación antinatural e injusta:

"Todo progreso político es una quimera en tanto que la sociedad tenga clavado en sus entrañas el aguijón de la miseria (...) Jamás se ha desencadenado en la humanidad la lucha por la vida con más furor que a partir del momento en que se ha transportado sobre el terreno moral e intelectual (...) desgraciadamente nuestros nervios, están, en cierto modo, embotados por la costumbre diaria (...), y de aquí que esa desigualdad y esa injusticia exorbitantes que arrastra la lucha social para vivir apenas nos llame la atención y la creamos tan natural como la guerra atroz y sin cuartel librada en el campo de la naturaleza. Y en esto cometemos notable error, puesto que olvidamos la enorme diferencia que existe entre la ley natural, que no sufre excepción e inflige ordinariamente a su víctima una muerte pronta, inesperada, y la lucha para vivir ciegamente originada por el hombre obedeciendo a instituciones, y por tanto susceptibles de mejora."⁴⁵¹

llevada a su grado más brutal. Modificad el modo de producirse esta lucha, haced que desaparezca la desigualdad de clases, que no exista la acaparación de la riqueza (...) y la era de las revoluciones habrá terminado." Redacción (1891)b., "Revolución", El Productor, 1-2; p.1.

⁴⁵¹ Büchner, L. (1891), "La sociedad", La Anarquía, 24, 1-2; p.1. Mismo texto en Büchner, L. (1870), L'homme selon la science, pp. 329-330. En una línea muy parecida: Mas-Gomeri, E., (1906), E pur si muove, Barcelona, p.33. Ya en 1886, se citaba un fragmento de L'homme selon la science, en que Büchner hacía referencia a los aspectos históricos -y por tanto contingentes- que "sostenían" la "lucha social por la existencia": "<<Todas esas desigualdades, estas monstruosidades, es preciso, (...) atribuir las a la lucha social por la existencia, lucha que no está todavía regulada, por la razón, por la justicia, y se ve

3.2. La Solidaridad como hecho dominante en la Economía de la Naturaleza.

Hemos visto como, en un período de años que se puede identificar con los años 1880, encontramos entre los libertarios españoles claros indicios de una <<línea dominante>> a la hora de paliar los aspectos negativos que presenta la imagen agresiva -literal- del combate por la vida. Línea dominante, que lo es, también, entre los biólogos, sociólogos y publicistas que intentaron llegar al mismo objetivo. La lucha por la existencia se va dulcificando, varía de forma, a medida que el "elemento humano" va ganando peso: la cooperación, la solidaridad, constituyen la fase más elevada de la evolución progresiva. Ahora bien, si la cooperación se encuentra al final del camino, la destrucción y el exterminio se encuentran al principio: el mundo animal es un <<espectáculo de gladiadores>>⁴⁵²

Tal visión de la Naturaleza era difícil de aceptar para una ideología que veía en ella un <<orden>> justo y armónico. Un

particularmente sostenida por los numerosos actos de opresión política, de violencia, de expoliación, de conquistas, que llenan por completo la historia del pasado." Redacción (1886)b., p.2. Cf. Büchner (1870), p.332. Ya hemos señalado en otras notas al calce, que el autor de este artículo aparecido en La Justicia Humana, es, sin duda, Jean Grave. De hecho, Grave, cita varios fragmentos de L'homme selon la science en su obra La sociedad futura (Grave (s.f), Tomo, pp. 32-33 y 58-59). Textos que aparecen repetidos en la prensa libertaria española (La Anarquía, El Productor, La Justicia Social y La Alarma). Todo parece indicar que los anarquistas españoles tuvieron un conocimiento indirecto de la obra de Büchner a través de la prensa libertaria francesa.

⁴⁵² Famosa expresión acuñada en Febrero de 1888 por T.H. Huxley en "The Struggle for existence: a programme" (artículo aparecido en la revista Nineteenth Century).

<<orden>> que, como hemos visto, se solía oponer a la realidad social presente. Un orden, que además, se constituía en la fuente principal de validación de las normas éticas. En este sentido, resultaba especialmente difícil de aceptar, que los rasgos que definen el comportamiento moral y las formas más elevadas de sociabilidad, aparezcan como el fruto tardío de un proceso de emancipación progresiva de la fatalidad de los procesos naturales. Era muy difícil, en definitiva, admitir -en palabras de Kropotkin- "que la única lección que la Naturaleza daba al hombre era la del mal..."⁴⁵³

Los anarquistas, no fueron los únicos que se preocuparon por la cuestión. Un grupo de naturalistas (donde destacaban claramente los rusos) se opusieron a la idea de una Naturaleza amoral⁴⁵⁴. La moral no se desarrolla en oposición a las leyes naturales, sino que posee una sólida base biológica y es, ella misma, un factor de la evolución. Ahora bien, de entre los rusos, fue Pedro Kropotkin, una figura eminente del movimiento libertario, quien dio una forma más acabada a lo que podríamos llamar fundamentación biológica de la solidaridad. Kropotkin

⁴⁵³ Kropotkin (1905)a, p.423.

⁴⁵⁴ Según La Vergata, la "ideología de la ayuda recíproca y de la solidaridad biológica encuentra en Rusia su tierra de elección, hasta el punto de condicionar profundamente las reacciones de los científicos y de los intelectuales de este país al darwinismo, imprimiéndoles una especie de marca nacional." La Vergata (1992), p.66. Sobre la recepción del darwinismo en Rusia: Todes, D.P. (1989), Darwin without Malthus. The Struggle for Existence in Russian Evolutionary Thought, Oxford; Vucinich, A. (1988), Darwin in Russian Thought, Berkeley; Harvey, J. (1990), "Essay Review: Russian Darwinism", Journal of the History of Biology, 23, 523-527.

abanderó una posición -de la que luego hablaremos con más detalle- que tenía como base un postulado fundamental: en la Naturaleza coexisten la lucha entre semejantes y la cooperación (el apoyo mutuo, la solidaridad), siendo esta última, el hecho dominante en la Economía de la Naturaleza⁴⁵⁵.

Así pues, la primera tarea era la de ofrecer pruebas de la superior virtualidad de la solidaridad. Ya en 1882, en La Revista Social, aparece uno de los argumentos predilectos de Kropotkin. Se trata de la superioridad de las especies sociables - <<solidarias>>- en la lucha que mantienen frente al medio hostil:

"Por otra parte, si Darwin no lo ha dicho, otros, aplicando sus métodos y desarrollando sus ideas, han demostrado que las especies sociables, en la que todos los individuos son solidarios, los unos de los otros, son los que prosperan, se desenvuelven y se propagan; mientras que las que se dedican al robo, como el halcón, por ejemplo, están en decadencia por toda la superficie de nuestro globo. La solidaridad y el trabajo solidario -he ahí lo que consolida las especies en la lucha que sostienen contra las fuerzas hostiles de la naturaleza..."⁴⁵⁶

La introducción de las ideas de Kropotkin en España, parece,

⁴⁵⁵ Según Kropotkin, la "cooperación de los individuos" es "un factor mucho más importante en la lucha por la conservación de la especie que la cacareada lucha física de los individuos por los medios de subsistencia." Kropotkin (1887)a., p.425. Por tanto, el "apoyo mutuo es tan ley de la Naturaleza como la lucha recíproca", pero, el primero tiene mayor importancia porque "representa una gran ventaja en todas las circunstancias de la lucha por la vida." Kropotkin (1906), Tomo I, pp. 50 y 79. En cualquier caso, la posición que representa Kropotkin distó mucho de ser la más popular a la hora de diluir los aspectos negativos que implicaba la interpretación literal de la lucha por la existencia. La Vergata (1992), p.83.

⁴⁵⁶ Redacción (1883)b., p.3.

pues, que se pone en marcha ya desde esta temprana fecha⁴⁵⁷. Se consolida en los años siguientes. En 1887⁴⁵⁸, se traducen en Acracia una serie de artículos titulados "Bases científicas de la anarquía"⁴⁵⁹, en que se esbozan algunas ideas clave sobre los fundamentos biológicos de la ética⁴⁶⁰. En 1890, aparece otra serie de artículos en El Socialismo bajo el título "La moral

⁴⁵⁷ Aunque no lo podemos asegurar con toda certeza, parece que los artículos aparecidos en 1882 sobre Darwin en La Revista Social pueden ser la traducción de un artículo de Kropotkin aparecido el 29 Abril de 1882 en Le Révolté. Según Woodcock y Avakamovic, en él "Kropotkin esboza las líneas principales de su teoría de la ayuda mutua afirmando que <<la solidaridad y el trabajo comunal son lo que fortalece a la especie en la lucha por mantener su existencia frente a las fuerzas adversas de la naturaleza." Woodcock, G. y Avakamovich, I. (1975), El Príncipe Anarquista, Madrid, p.175.

⁴⁵⁸ Un año antes, en 1886, aparece traducido en El Socialismo de Cádiz, un artículo de Le Revolté. En él se afirma que la lucha por la existencia ha podido tener algún papel en el proceso evolutivo, pero que hay que tener en cuenta "otras leyes coadjuntas..." Sobre todo hay que tener en cuenta que "ciertas especies han debido su persistencia a la sociabilidad." Esto es especialmente cierto en el hombre: "Si tomamos al hombre (...) es indudable que completamente aislado, le hubiera sido imposible sostener la lucha contra las otras especies más favorecidas que el por la naturaleza, en fuerza y medios de ataque." Redacción (1886)d., "La lucha por la existencia", El Socialismo, 11, 2-3; p.3. Aunque estas ideas parecen estar en sintonía con el planteamiento kropotkiniano, no se puede establecer con claridad su autoría.

⁴⁵⁹ Procede de un artículo aparecido en Agosto de 1887 en The Nineteenth Century

⁴⁶⁰ Se introduce, sobre todo, la idea de que los hábitos morales son una condición indispensable en la lucha por la vida de las especies animales: "No hay sociedad animal posible sin que resulten ciertos hábitos morales de socorro mutuo y hasta de abnegación en pro del bienestar común. Estos hábitos son una condición indispensable para la bienandanza de la especie en su lucha por la vida, (...) Los más aptos en el mundo orgánico son los que se acostumbran a la vida social, y ésta implica forzosamente hábitos morales." Kropotkin (1887)a., p.425. Esta afirmación se convierte en un argumento clave a la hora de mostrar cómo la moral tiene una génesis que no debe nada a la acción de la Ley y la Religión.

anarquista"⁴⁶¹. En ellos, Kropotkin, afirma, entre otras cosas, que el principio de solidaridad se encuentra allí donde exista una sociedad animal⁴⁶², actuando bajo cualquier circunstancia bajo la forma de una disposición cuasi inconsciente⁴⁶³. Más importante aún, es la referencia que se hace al zoólogo ruso Kessler, uno de los autores más citados por el anarquista ruso, en todo lo referente al apoyo mutuo y la reciprocidad en la evolución.⁴⁶⁴

⁴⁶¹ Se trata, con toda probabilidad, de los artículos publicados en La Révolte entre Marzo y Agosto de 1890, (luego en Freedom, entre Octubre de 1891 y Julio de 1892), que dieron lugar a un primer folleto en francés en 1891.

⁴⁶² "Hemos visto, pues, que observando las sociedades animales -no como burgueses interesados, sino sencillamente como observadores inteligentes- se llega a hacer constar este principio: <<Trata a los otros como tu quisieras que te trataran a ti en circunstancias análogas>> se encuentra en todas partes donde existe una sociedad." Kropotkin, P. (1890), "La moral anarquista.VI.", El Socialismo, 71, 1-2; p.1. El principio de solidaridad, según Alvarez Junco, había sido elaborado por Kropotkin hacia 1890. Se trataba de una nueva versión de la <<simpatía>> y el <<altruismo>> del dieciocho, o de la <<atracción pasional>> o la <<fraternidad>> del diecinueve (en cualquier caso, expresiones secularizadas de la cristiana <<caridad>>). Kropotkin por su parte defendía, el utilitarismo, "proclamándose continuador de A. Smith, Bentham y Stuart Mill), pero con correcciones sociobiológicas (lo bueno es lo útil para la especie)", y "sentaba como gran principio moral la norma <<trata a los otros como quisieras ser tratado por ellos en análogas circunstancias>>, a lo cual llamaba <<solidaridad>>." Alvarez Junco (1991), p.119.

⁴⁶³ Esto es así, en la medida en que se <<incorporan>> miles de años de evolución animal en que la solidaridad es el principio dominante: "...esa práctica de la solidaridad jamás cesa, ni aún en las épocas más tristes de la historia. Por eso, para la inmensa mayoría de los animales y de los hombres, permanece en estado de costumbre adquirida, de principio siempre presente en el entendimiento, hasta cuando se desconoce con frecuencia en los actos. Es la evolución del reino animal que habla en nosotros; y ella es muy antigua, contando centenares de miles de años." Kropotkin (1890), p.1.

⁴⁶⁴ Tomando como punto de partida a Kessler, el anarquista ruso consolida la oposición entre solidaridad y lucha interindividual: "Y cuando se observa de cerca el desarrollo

Sin embargo, durante los años 1880 no parece que sean las ideas de Kropotkin al respecto las que hayan calado con más profundidad entre los libertarios españoles. Anselmo Lorenzo, por ejemplo, pone en duda en el Segundo Certamen Socialista (1889) la validez de la <<lucha por la existencia>> como mecanismo principal del progreso evolutivo⁴⁶⁵. Pero para ello se apoya en

progresivo (la evolución) del mundo animal, así como la marcha del progreso en las sociedades humanas se descubre (con el zoólogo Kessler y el economista Tchernychenski) que ese principio que se traduce por una sola palabra, solidaridad, ha tenido en el desarrollo del reino animal una parte infinitamente más grande que todas las adaptaciones que pudieran resultar entre individuos de la misma especie" Kropotkin, P. (1890), p. 1. Karl Fiodorovic Kessler fue un zoólogo ruso, alemán de nacimiento, profesor primero en Kiev, y luego en San Petersburgo. Evolucionista convencido desde mediados de los años 1850, aprecia la obra de Darwin, pero considera que la selección natural es un factor secundario. Mantiene una postura ecléctica, privilegiando como factores de la evolución el aislamiento y la acción directa del medio. En Diciembre 1879, en una conferencia leída en la Sociedad de naturalistas de San Petersburgo, titulada, <<Sobre la ley de ayuda recíproca>>, reconoce la importancia de la lucha por la existencia (tanto interespecífica como intraespecífica). Sin embargo, reprocha a Darwin el haber soslayado la importancia de una factor mucho más importante: el apoyo mutuo. La Vergata (1992), p.64. Según Woodcock y Avukamovic, Kropotkin tuvo noticia de las ideas de Kessler en la cárcel francesa de Clairvaux, donde cumplió condena durante tres años (de 1883 a 1886), a consecuencia del llamado proceso de los 66. Woodcock y Avukamovic (1975), p.179. Kropotkin dice, en efecto, que tuvo noticia de las ideas de Kessler en 1883 (Kropotkin (1906), Tomo I, p.VIII.)

⁴⁶⁵ Normalmente cuando se habla de <<falsedad de la lucha por la existencia>>, no se quiere decir que la concurrencia vital entre semejantes no tenga ninguna presencia en la Economía de la Naturaleza. Lo que se afirma es que, comparativamente, la cooperación, el apoyo mutuo o la solidaridad tienen mucha mayor presencia en el reino de lo vivo. Y, sobre todo, que estos últimos, tienen una superior eficacia como mecanismos evolutivos. De hecho, son raros los textos en que se hable de manera estricta de una auténtica <<falsedad de la lucha por la existencia>>. Uno de ellos es La ley de la vida (1893) de Joan Montseny. Para Montseny, la <<lucha por la existencia>> es falsa, porque no explica la Evolución Cósmica. Es necesaria una ley inmutable que alcance lo orgánico y lo inorgánico: "La lucha por la existencia en cuanto significa matar para vivir, no es teoría que explique la causa de la perfección de los organismos desde el momento que no define el porqué de no hallarse la tierra en estado de nebulosa (...) Precisa que exista una ley inmutable que alcance

una serie de argumentos tomados de la obra del francés Louis Dramard, Transformisme et socialisme (1882)⁴⁶⁶. El argumento de Dramard (y por tanto de Anselmo Lorenzo) es claro: si la lucha no es el único, ni el principal mecanismo evolutivo de la especie humana, son falsas las teorías que tratan de apoyar en ella la explotación del hombre por el hombre⁴⁶⁷. Un argumento que se vería decisivamente apoyado, si se demostrará, además, que la

a toda materia..." Montseny (1893), p.36. Clemence Jacquinet opone una falsedad -la lucha por la vida- a una verdad -la asociación para la vida-: "...han incurrido en grave error los que proclaman como verdad científica 'la lucha por la vida'; porque el que investiga hasta el fondo de los organismos encuentra en ellos, por el contrario, la asociación para la vida. Asociación de vegetal con vegetal (...) Asociación de animales entre si (...) He ahí el verdadero principio de la vida; he ahí el medio y el objeto de toda evolución racional." Jacquinet, C. (1903)c., "Inédit", en VV.AA., Cuaderno manuscrito. Recapitulación de pensamientos antimilitaristas, Barcelona, pp. 42-45. En la misma línea: Jacquinet, C. (1904)a., p.1.

⁴⁶⁶ El título completo ya es significativo: Transformisme et socialisme. Concordance des Principales Revendications du Socialisme Contemporaine avec les corollaires de la théorie de l'évolution. La existencia de la obra de Dramard pudo ser conocida por Lorenzo a través de La Revue Socialiste (no hay que olvidar que Lorenzo traduce en Acracia algunos fragmentos tomados de esta publicación). Una publicación que se situaba dentro de la órbita del socialismo reformista (véase al respecto Rebérioux, M. (1985), "El socialismo francés de 1871 a 1914", en Droz, J. (dir.), Historia general del socialismo. De 1875 a 1918, Barcelona, 178-321; p.209). Sin embargo, el propio Dramard se sitúa cerca de la órbita del Partido Obrero de tendencia guesdista. Dramard, L. (1882), Transformisme et socialisme, París, p.24.

⁴⁶⁷ Lorenzo, tomo como punto de referencia privilegiado de lo que el llama "superchería conservadora", un texto de Ernst Haeckel ya citado en 1886 en La Asociación y Acracia (al que ya hemos aludido anteriormente). El argumento haeckeliano según Dramard, "reposa enteramente sobre la eliminación de los débiles por los fuertes, como procedimiento de perfeccionamiento de las especies." Dramard (1882), p.13. Por tanto, según este mismo autor -y como suscribe Lorenzo-, para que fueran ciertas las aseveraciones de Haeckel, "sería necesario probar: 1º Que la lucha es el único procedimiento para llegar al perfeccionamiento de la especie humana. 2º Que no puede existir otro alguno" Lorenzo (1890)a, p.155. (texto idéntico en Dramard, L. (1882), p.13.

lucha no es el principal procedimiento evolutivo en el resto del reino animal:

"Está demostrado, y esto por el mismo Haeckel, principal sostenedor de la teoría en cuestión, que los procedimientos evolucionistas de infinitas especies animales y vegetales son múltiples, frecuentemente antagónicos y difieren según los organismos y las circunstancias y el medio (...) la famosa lucha por la existencia tan invocada por aquellos que viviendo en la esfera del privilegio tienen aún el cinismo de proclamarlo como un derecho natural, no es más que uno de tantos modos practicado por las especies organizadas, y no el único, ni menos el más importante."⁴⁶⁸

Ahora bien, cuando se trata de hablar de la especie humana, se vuelve a un razonamiento ya conocido. La lucha ha podido tener alguna virtualidad en las especies inferiores, pero el hombre, ser consciente, emplea otro medio de perfeccionamiento de mayor utilidad, la solidaridad:

"La lucha por la existencia ha contribuido seguramente al perfeccionamiento de las especies inferiores en la misma medida que los modos de selección indicados y otros muchos, entre los que puede contarse la selección sexual, las modificaciones geológicas, la influencia del hombre; pero la especie humana, capaz de conocer y aprovechar las leyes naturales, ha empleado como medio principal de

⁴⁶⁸ Lorenzo (1890)a., p.155. Texto muy parecido en Dramard (1882), pp. 13-14. El argumento básico de Lorenzo volverá a ser utilizado por otro libertario cuatro años después: "¿Pero es ley fatal, inexorable, fundada en la teoría de la selección, que en la vida de la humanidad, como en la de los animales y plantas, siempre y en todas partes una minoría de privilegiados llegue a vivir sobre el resto de los humanos? (...) No y mil veces no (...) La investigación científica de la selección natural sólo indica un procedimiento de la constitución de las especies. Pero al lado de la selección, y más eficaces y hasta más generales que ella, existen otras concausas de la producción de las especies..." V.M. (1893), "El trabajo. III.", La Anarquía, 142, 1-2; p.2. En cuanto al autor del artículo no tenemos una certeza absoluta (¿Puede ser Vicente March?)

perfeccionamiento la sociabilidad y la solidaridad..."⁴⁶⁹

Así pues, la analogía con el argumento de Kropotkin sólo puede ser superficial: es cierto que se atenúa el peso de la lucha por la existencia, pero la solidaridad no es el hecho dominante del mundo orgánico, sino solamente el de los peldaños superiores de la *scala naturae*⁴⁷⁰. Tendremos que esperar a los primeros años del siglo XX, para encontrar las pruebas de una asimilación profunda de las ideas kropotkinianas. Pero los años 1890 no serán completamente estériles. En 1892 empiezan a ser traducidos en las páginas de El Productor (véase el capítulo anterior), la serie de artículos que Kropotkin estaba publicando desde 1890 en The Nineteenth Century sobre <<el apoyo mutuo>> y que, con algunas correcciones, serán la base de un libro clave: Mutual Aid: A Factor of Evolution⁴⁷¹. Ahora bien, dichos artículos, fueron, en un principio, la réplica kropotkiniana a un texto de T. H. Huxley, publicado en la misma revista en

⁴⁶⁹ Lorenzo (1890)a., p.156.

⁴⁷⁰ Según Dramard "la lucha por la existencia deviene cada vez menos general, a medida que nos elevamos en la serie de los seres." Esto es así, porque, en los escalones superiores, es decir entre aquellos animales dotados de "inteligencia y de consciencia", la "lucha por la existencia" -uno de los "procedimientos de perfeccionamiento" más imperfectos y groseros- resulta "mas perjudicial que útil". Como consecuencia, estos "animales superiores" han "reemplazado la lucha por la asociación", mientras que "la humanidad regenerada la reemplazará por la solidaridad." Dramard (1882), pp. 22 y 16.

⁴⁷¹ Los artículos aparecen desde Septiembre de 1890 a Junio de 1896. Estos artículos dieron origen en 1902 a la primera edición inglesa . Se imprimieron dos ediciones revisadas, una en 1904 y otra en 1915, ésta última con un prefacio nuevo, donde Kropotkin reafirma sus tesis en el contexto de la Primera Guerra Mundial. La primera traducción española fue la de Josep Prat en 1906.

Febrero de 1888. Nos referimos al famoso "The Struggle for Existence: a Programme".

Conviene que resumamos en grandes líneas el argumento de Huxley para poder así situar en su contexto la respuesta kropotkiniana. Según el llamado <<bulldog de Darwin>>, si se observa la Naturaleza desde un punto de vista superior, ésta aparece como una totalidad bella y armoniosa. Sin embargo, si se la mira desde un punto de vista menos elevado, es decir, más humano, dejándonos influir por nuestras <<simpatías morales>>, entonces nuestro juicio no será tan favorable: la naturaleza es un entramado de procesos violentos y brutales que son la causa de una enorme cantidad de sufrimiento seres inocentes. El mundo animal, es, en efecto, <<un espectáculo de gladiadores>>⁴⁷².

El hecho es que el curso de la Naturaleza no es ni moral ni inmoral, es simplemente amoral. Pedir a la naturaleza que validez a una u otra norma ética no tiene sentido: los deseos, las esperanzas y los valores son una invención humana, un producto de la sociedad y no de la naturaleza. Existe, en este

⁴⁷² Todo el párrafo tomado de La Vergata (1992), p.57. Según G. Lanaro, Huxley no siempre había sostenido este punto de vista. En los años anteriores no tuvo problemas en creer en la justicia de los procesos naturales. Sobre las causas del cambio, Lanaro, habla de la posible influencia de los ensayos póstumos de Stuart Mill, en especial de su escrito Nature, en que negaba que la Naturaleza pudiera ser exaltada como paradigma ético. También se entrecruza una cuestión biográfica: la muerte de su hija predilecta Marian. Pero sin duda lo más importante era "la creciente aversión de Huxley a las varias tentativas de justificar programas de ideologías particulares, asumiendo la naturaleza como fuente de valores y norma de acción." Lanaro, G. (1992), "Il giardino della civiltà: Thomas Henry Huxley e <<l'etica dell'evoluzione>>", Rivista di Storia della Filosofia, 47, 125-166; p.151.

sentido, un contraste entre el <<proceso social>> y el <<proceso natural>>. La Sociedad se diferencia de la Naturaleza en que tiene un objetivo moral preciso. El hombre ético, es decir, el miembro de la sociedad, el ciudadano, imprime un curso a su conducta que es necesariamente contrapuesto al que tiende a seguir el salvaje primitivo, es decir, el hombre en tanto que simple miembro del reino animal. El último libra una guerra por la existencia sin piedad como cualquier otro animal, mientras que el primero dedica la mejor parte de sus energías a imponer límites a esa lucha⁴⁷³.

Por tanto, el comportamiento social, es decir, el hecho de vivir según normas éticas, es el fruto de la resistencia colectiva y organizada que los hombres oponen a las fuerzas naturales que amenazan a la sociedad, ya sea desde el exterior, bajo la forma de un medio hostil, ya sea desde el interior, bajo la forma de instintos agresivos primordiales y persistentes⁴⁷⁴. El planteamiento huxleyano en los años posteriores seguirá estas mismas líneas radicalizándose⁴⁷⁵. Aparece la famosa metáfora del

⁴⁷³ Todo el párrafo sigue, casi literalmente a La Vergata (1992), p.57.

⁴⁷⁴ La Vergata (1992), pp. 57-58.

⁴⁷⁵ En 1892, en un artículo aparecido en la Fortnightly Review ("An Apologetic Irenicon") Huxley niega tajantemente que se pueda hablar de ética de la evolución. No hay rastros de un objetivo moral en la Naturaleza. El proceso cósmico se desarrolla a través de la lucha por la existencia que, moralmente, no es ni más ni menos justiciable que cualquier otro mecanismo. De hecho, el <<más adaptado>> no tiene porque ser el <<mejor>>, sino que puede ser el <<peor>>. Existiendo, pues, un radical contraste entre evolución y ética, no extraña que Huxley rechace el optimismo de lo que llama ilusiones populares <<liberales>>, y que declare su simpatía hacia los teólogos que rechazaban las conciliaciones fáciles entre los fines de la Naturaleza y los del

jardín: si la Naturaleza es una jungla, la sociedad es un jardín en la que las malas yerbas no sólo no tienen el campo libre, sino que son extirpadas⁴⁷⁶.

Tomar en serio la concepción de Huxley era, pues, cerrar la puerta a cualquier posibilidad de construcción de una ética naturalista fundada en el proceso evolutivo. Pero no todos

hombre: "...las doctrinas de la supremacía de Satán en este mundo, de la abyección esencial de la materia, de un demiurgo maligno subordinado a un Ser todo poderoso y benévolo que no se revela sino tardíamente; estás doctrinas (...) me parecen infinitamente más próximas a la verdad que lo son las ilusiones populares <<liberales>> en las cuales los niños nacen buenos, (...) en las cuales todo mal parcial es un bien universal; y todas las fantasías optimistas del género que representan a la Providencia como un filántropo paternal, y que nos quieren hacer creer que todo termina por arreglarse...." En "Evolution and Ethics", la famosa "Romanes Lecture" que Huxley pronuncia el 18 de Mayo de 1893 en Oxford, se culmina este proceso de radicalización. Huxley afirmó que el sufrimiento no es accidental, sino que constituye una parte esencial del proceso cósmico y que al afinamiento de la sensibilidad y la apertura de nuevos campos al intelecto, característicos del progreso social, han estado inevitablemente acompañadas por una amplificación proporcional de la capacidad de sufrir. Existe una oposición radical, pues, entre proceso cósmico y ético. Más aún el progreso de la ética en la sociedad consiste en combatir el proceso cósmico, y no imitarlo o simplemente, sustraerse a su acción. La Vergata (1992), pp. 59-60.

⁴⁷⁶ Huxley desarrolla la analogía en 1894 en "Evolution and Ethics. Prolegomena" (vid: Huxley, T.H. (1894), Collected Essays, Londres, Vol. IX, pp. 1-45). La analogía del jardín, y la obra ética de Huxley en general hay que relacionarlas con su propia visión política. Huxley se opuso radicalmente al liberalismo individualista de Herbert Spencer. Ya en 1871, en un artículo aparecido en la Fortnightly Review titulado "Administrative Nihilism", mostró su discrepancia con Herbert Spencer al respecto de su defensa a ultranza del <<laissez faire>>. En 1888, en el ya mencionado "Struggle for Existence: A Programm", Huxley se pronuncia por lo que Lanaro llama un "reformismo cauto". La Gran Bretaña tenía que afrontar una severa competencia comercial, lo que requería la reforma del sistema educativo y la asunción de medidas tendentes a la búsqueda de la estabilidad social: control salarial, mejoramiento de las condiciones de vida de los trabajadores, potenciamiento de los servicios sociales. Lanaro (1992), pp. 145 y 151.

estaban dispuestos a renunciar a tal posibilidad. Esto era especialmente cierto en el caso de Pedro Kropotkin⁴⁷⁷. El anarquista ruso, una vez hubo leído el artículo de Huxley, solicitó al director de la Nineteenth Century, James Knowles, que se publicara su refutación de las opiniones vertidas por el naturalista británico⁴⁷⁸. Sin embargo, en los artículos aparecidos en la revista entre 1890 y 1896, Kropotkin no se limitó a criticar a Huxley, sino que lanzó a un ataque generalizado contra los discípulos de Darwin.

⁴⁷⁷ Según Kropotkin, no había más alternativa que una ética naturalista o una vuelta a las viejas ideas teológicas. Presentar la naturaleza como un campo de batalla invalidaba la primera posibilidad. Si se sostenía que la única la lección que nos da la Naturaleza es el mal, entonces se "tenía necesariamente que admitir de alguna extranatural o supernatural influencia que inspirase al hombre la concepción del <<bien supremo>> y guiase el desenvolvimiento hacia un fin más elevado." Kropotkin (1905)a., p. 423. Spencer compartía, en su crítica específica a Huxley, una posición en cierta forma similar. Separar sociedad y naturaleza era volver a las viejas ideas teológicas: "La concepción de Huxley es en la práctica una rendición de la doctrina general de la evolución en lo que concierne a sus aplicaciones más importantes, y ella se funda en la presuposición ridícula que su aplicación al mundo orgánico se limita a los aspectos más feroces de la lucha por la existencia entre los individuos y que no tiene nada que ver con el desarrollo de la organización social, o con la modificación del espíritu humano (...) La posición que el asume, que quiere que nosotros luchemos contra el proceso cósmico o que lo corriamos, implica que existe en nosotros alguna cosa que no sea un producto del proceso cósmico: se trata de un retorno a las viejas ideas teológicas que establecen una antítesis entre el hombre y la naturaleza..." Carta de Spencer a J.A. Skilton de 1893 citada en La Vergata (1992), p. 61, nota 16.

⁴⁷⁸ Kropotkin (1906), Vol.I, p.XI. Kropotkin, curiosamente, sustituyó a Huxley como comentador de la actualidad científica dentro de la Nineteenth Century. Las relaciones entre Huxley y Kropotkin, en todo caso, no debían de ser especialmente amistosas. Existían precedentes. Cuando fue procesado en 1883 en Francia, se alzaron muchas voces en los medios científicos ingleses en favor de su liberación. Más concretamente se firmó una petición en que aparecen nombres tan significativos como William Morris, H.W. Bates o Alfred Russell Wallace. Huxley no participó en esta iniciativa.

Los seguidores de Darwin, según Kropotkin, empobrecieron su teoría, en especial en lo referente a la concepción de la lucha por la existencia. Los <<darwinistas>> han reducido la lucha por la existencia "a su sentido más restringido". Han visto en el mundo animal "como un mundo de lucha perpetua entre individuos hambrientos, ávidos de sangre..." Erigieron, la "lucha despiadada por las ventajas personales a la altura de un principio biológico, al que el hombre debe someterse so pena de sucumbir en un mundo fundado sobre el exterminio mutuo."⁴⁷⁹

Frente a ello Kropotkin se sitúa a medio camino, es decir, no estaba de acuerdo con Huxley, pero tampoco con un Rosseau, "que en la Naturaleza sólo veía paz y armonía, destruidos por el advenimiento del hombre."⁴⁸⁰ De hecho, en el mundo de lo vivo existe un verdadero combate por la existencia. Según su interpretación particular de Darwin, el naturalista inglés habría distinguido dos clases de lucha: a) la lucha directa o la concurrencia efectiva dentro de cada grupo animal por la alimentación, la seguridad individual y la posibilidad de dejar descendencia; b) la lucha indirecta, la que Darwin veía como metafórica (según el punto de vista, claro está, de Kropotkin), que es la lucha colectiva de la especie contra las circunstancias adversas⁴⁸¹.

⁴⁷⁹ Kropotkin (1906), Vol.I, p.20.

⁴⁸⁰ Kropotkin (1906), Vol.I, pp. 21-22.

⁴⁸¹ La Vergata (1992), p.71.

Con respecto a lo que él llama <<lucha directa>> Kropotkin no niega que exista cierto grado de concurrencia en el seno de cada especie⁴⁸², pero advierte que no tiene, ni mucho menos, la importancia que le dieron los <<darwinistas>> o el mismo Darwin⁴⁸³. Kropotkin consideraba que la ley de Malthus era falsa e inhumana. Es muy raro que una población alcance el punto de desencadenar una verdadera lucha por la alimentación: una serie de obstáculos naturales frenan su crecimiento⁴⁸⁴. Así el obstáculo principal para la supervivencia no es la escasez de alimento, sino la hostilidad del clima y del lugar. Además, si alguna vez se llegaba al punto de crisis, la emigración a otras

⁴⁸² "Nadie puede negar que haya, en el seno de cada especie, una cierta lucha real por el alimento, por lo menos en ciertos períodos." Kropotkin (1906), Tomo I, p.83.

⁴⁸³ "La idea de que está penetrada la obra de Darwin es ciertamente la de una real competencia que se efectúa en el interior de cada grupo animal por el alimento, la seguridad del individuo y la posibilidad de dejar una progenitura." Kropotkin (1906), Tomo I, p.83.

⁴⁸⁴ "Nos parece que nunca se ha tomado en consideración suficiente la importancia de los obstáculos naturales a la superpoblación y el modo en que estos obstáculos debilitan la hipótesis de la competencia vital." Kropotkin (1906), Tomo I, p.92. Es claro que no se ha entendido bien el pensamiento de Darwin. Según señala acertadamente La Vergata, cuando la población se mantiene lejos de su punto máximo, la selección natural también puede actuar: los factores que son obstáculo al crecimiento de la población serían en estos casos los factores de selección. La Vergata (1992), p.72, nota 56. Como se ha señalado recientemente, Darwin veía la ley de Malthus como una ley <<contrafactual>>: identifica lo que le sucedería a las poblaciones en ausencia de las fuerzas limitadoras que actúan sobre ellas. De hecho, el naturalista británico incluía entre esas fuerzas limitadoras cualquier factor del ambiente que limitara el crecimiento de la población. En este sentido, el clima se convertía en el más importante de los obstáculos, mientras que los efectos de los recursos limitados eran tratados como los menos importantes de los frenos al incremento poblacional. Vid: Lennox y Wilson (1994), pp. 68-69.

zonas relajaba la tensión⁴⁸⁵.

Por otra parte, Kropotkin también hablaba de la lucha por la existencia, como de la lucha por la existencia como una especie de esfuerzo de mejora que tiene como objetivo "la mayor plenitud y mayor intensidad de vida con la menor pérdida de energía"⁴⁸⁶. Admitiendo esa peculiar interpretación, es lógico pensar que los animales que se ven sometidos a duras pruebas y calamidades no debían de ser los que más prosperasen. Nada bueno, ningún progreso de la especie se podía esperar, por tanto, de los períodos en que el azote malthusiano, la escasez, hiciese acto de presencia:

"...cuando los animales tienen que luchar contra la escasez de víveres, a consecuencia de una de las causas que acabo de mencionar, *todos los individuos de la especie que han sufrido esta calamidad salen de la prueba de tal modo desmejorados en vigor y en salud, que ninguna evolución de la especie podría fundarse sobre estos períodos de ruda competencia.*"⁴⁸⁷

Ahora bien, como hemos visto, además de la lucha <<directa>> entre miembros de una misma especie, existía otro tipo de combate al que Kropotkin daba mucha más importancia. Se trataba, en palabras del anarquista ruso, de "la <<lucha por la vida>>, comprendida ésta, en el sentido amplio de Darwin", es decir, como una lucha contra todas las condiciones desfavorables a la

⁴⁸⁵ Existe una tendencia constante en las especies a la emigración a nuevos territorios: "Cada especie tiende continuamente a ensanchar su territorio: las emigraciones a nuevos dominios son la regla,..." Kropotkin (1906), Tomo I, p.88.

⁴⁸⁶ Kropotkin (1906), Tomo I, p.99.

⁴⁸⁷ Kropotkin (1906), Tomo I, p.VII.

especie."⁴⁸⁸ Pero, en esta lucha de la especie contra otras especies y contra el clima, ¿cual es la mejor arma?. Kropotkin creía, y he aquí la clave, que la asociación, el apoyo mutuo, la solidaridad, eran las mejores armas⁴⁸⁹ en todas las condiciones en que se desarrolla este combate <<metafórico>> por la existencia. Una vez tomada esta posición era fácil responder a una pregunta fundamental: ¿quienes son los <<más aptos>>?. Son, evidentemente, las especies que practican el apoyo mutuo. Las que no lo hacen así, están condenadas a desaparecer:

"Las especies animales en las cuales la lucha individual ha sido reducida a sus límites más estrechos, y en que el hábito de la ayuda recíproca ha adquirido el desarrollo más grande, son invariablemente las más numerosas, las más prosperas y las más abiertas al progreso (...) Las especies que no son sociables están, al contrario, condenadas a perecer."⁴⁹⁰

Claro está que esto nos lleva a otra conclusión correlativa: los instintos sociables subyacentes a la práctica del apoyo mutuo, son siempre favorecidos por la selección natural. Pero hay más. Existe una tendencia general de la vida hacia la <<sociabilidad>>. Como dice Kropotkin, "la necesidad de comunicar sus impresiones, de jugar, de charlar o de sentir la proximidad de otros seres semejantes, se deja sentir en toda la Naturaleza

⁴⁸⁸ Kropotkin (1906), Tomo II, p.171.

⁴⁸⁹ En fin, el hecho mismo de vivir en sociedad: "...la vida en sociedad es el arma más poderosa en la lucha por la vida, tomada en el sentido amplio del término..." Kropotkin (1906), Tomo I, p.79.

⁴⁹⁰ Kropotkin (1906), Tomo II, pp. 171-172.

y es (...) un rasgo distintivo de la vida..."⁴⁹¹ El anarquista ruso ve como causa de ello, no tanto "la necesidad de la mutua protección", como "los placeres que los animales pueden sacar de la vida social"⁴⁹². Pero la asociación no sólo es beneficiosa en un sentido <<utilitario>> -como fuente de bienestar y de <<felicidad>> para la especie- sino que es un factor que indirectamente favorece el desarrollo de las facultades más elevadas. A mayor sociabilidad, mayor inteligencia. La sociabilidad implica comunicación, acumulación de experiencias, mayor longevidad, es decir, proporciona "elementos de progreso intelectual de que está privado el animal que no es sociable."⁴⁹³ Lo mismo se puede decir de los sentimientos morales que son, a la vez, condición y resultado de la vida social.⁴⁹⁴

La conclusión del argumento kropotkiniano es clara. El apoyo mutuo entre los miembros de cada grupo animal aparece como el <<hecho>> dominante en la Naturaleza si se la compara con la lucha entre semejantes: lo prueba el hecho de que es la mejor

⁴⁹¹ Kropotkin (1906), Tomo I, pp. 75-76.

⁴⁹² Kropotkin (1906), Tomo I, p.66.

⁴⁹³ Kropotkin (1906), Tomo I, p.80.

⁴⁹⁴ El sentimiento de justicia colectiva es condición indispensable de la vida social: "Es además evidente que la vida en sociedad sería completamente imposible sin un desarrollo correspondiente de los sentimientos sociales, y particularmente de un cierto sentimiento de justicia colectiva, tendiendo a convertirse en costumbre." Kropotkin (1906), Tomo I, p.80. La compasión, "es un resultado necesario de la vida social", siendo "el primer paso hacia sentimientos morales más elevados". Es, de hecho, "un poderoso factor de evolución posterior." Kropotkin (1906), Tomo I, p.82.

arma en la lucha por la existencia que mantiene cada especie contra las condiciones adversas del medio⁴⁹⁵. El apoyo mutuo es, además, el factor progresivo de la evolución. Mientras que la competencia entre individuos de la misma especie no lleva sino a la extenuación, la práctica del apoyo mutuo promueve el bienestar colectivo y el desarrollo de las facultades más elevadas⁴⁹⁶.

Los anarquistas españoles comenzaron a asimilar visiblemente el entramado conceptual desplegado en el Mutual Aid en los primeros años del XX⁴⁹⁷. Uno de los jalones importantes en este

⁴⁹⁵ Kropotkin pone el acento en lo que el llama "testimonio indirecto" -la gran ventaja de la sociabilidad en todas las circunstancias de la lucha por la vida- porque se da cuenta que no se puede limitar simplemente a oponer ejemplos de apoyo mutuo frente a ejemplos de ruda competencia dentro de la misma especie: "Muy difícil sería, sin duda, evaluar, siquiera aproximadamente, la importancia relativa de estas dos series de hechos." Kropotkin (1906), Tomo I, p.22.

⁴⁹⁶ Por tanto, según Kropotkin, la Naturaleza nos ofrece un mensaje claro que ha de ser recibido: "<<¡Nada de competencia! ¡La competencia es siempre perjudicial para la especie y hay muchos modos de evitarla!>> (...) <<¡Uníos! ¡Practicad el apoyo mutuo! Es el medio más seguro para dar a cada uno y a todos la mayor seguridad, la mejor garantía de existencia y de progreso físico, intelectual y moral.>> He aquí lo que nos enseña la Naturaleza..." Kropotkin (1906), Tomo I, pp. 99-100.

⁴⁹⁷ Ya hay indicios de la penetración de las ideas kropotkinianas en los años 1890. Un ejemplo de ello es un artículo publicado en la Idea Libre en 1894. Aparece ya la idea de la ventaja que supone la solidaridad en todas las circunstancias en que se desarrolla la lucha por la existencia: "Los que estudian y enseñan historia natural afirman, y seguramente están en lo cierto, que cuanto más intenso es el espíritu de solidaridad entre los individuos de una misma especie, más ésta se multiplica, perfecciona y vive en ventaja relativa sobre las demás, y menos ruda le resulta, por tanto la lucha por la existencia." De ello se deduce una consecuencia clara: "Si, si, trabajadores: la ciencia, que es la lección sacada de la experiencia, aconseja que sólo hay una manera de ser felices los individuos de una raza, y esta manera consiste en el apoyo mutuo, en la solidaridad entre los mismos.". Ahora bien,

proceso de asimilación fue, sin duda, la publicación en La Revista Blanca del artículo de Anselmo Lorenzo, "Falsedad de la lucha por la existencia" (1900). Se trataba, en gran parte, de la traducción de fragmentos de un artículo de Eliseo Réclus publicado en La Humanité Nouvelle en Febrero de 1898. En él se desarrollan algunos aspectos fundamentales del argumento kropotkiniano. En primer lugar, se hace referencia a la crítica fundamental que hace el anarquista ruso a los discípulos de Darwin: la acusación de haber desarrollado sólo un aspecto -el más cruel- de su teoría⁴⁹⁸. En segundo lugar, y en oposición a

este apoyo mutuo, sólo puede ser el resultado de la comunidad de intereses. Este no es el caso en la sociedad presente, lo cual implica la infelicidad de la especie humana: "La sociedad humana, dividida hoy en propietarios y desheredados, en gobernantes y gobernados, que es igual que estar divididos los hombres en las castas, siendo sólo todos de una no puede multiplicarse, perfeccionarse ni vivir en el bienestar. Como los intereses son opuestos, forzosamente ha de reinar la insolidaridad suicida y la lucha cruel entre hermanos." El deber del proletariado "redentor" es la de establecer las condiciones de desarrollo de ese apoyo mutuo: "¿Qué hacer? Los trabajadores (...) deberíamos rebelarnos resueltamente, esto es, dejar caer la carga que pesa sobre nuestros hombre, y el edificio social quedaría hecho añicos (...) después fundar otro racional, humano, donde caliente ardorosamente el sol de la libertad, igualdad y fraternidad, que es como si dijéramos de solidaridad y de apoyo mutuo entre los individuos de nuestra especie." Redacción (1894)a., "Raciocinios", La Idea Libre, 33, 1; p.1. Años después, Tárrida del Mármol vuelve a usar la imagen del proletariado estableciendo el apoyo mutuo mediante la revolución: "Cuando llegue la hora de la inevitable transformación, los de arriba tratarán de defender lo que creen su interés legítimo, y lucharán por mantener su privilegiada situación -struggle for privilege. Los desheredados se verán obligados a aceptar la lucha por la existencia -struggle for life, a fin de emanciparse ellos mismos primero, estableciendo para todos la cooperación mutua-Mutual Aid." Tárrida del Mármol, F. (1930), Problemas trascendentales, Barcelona, p.108.

⁴⁹⁸ Los discípulos sólo vieron la parte de la teoría de Darwin en que se desarrollaba la idea de una auténtica lucha por la existencia entre semejantes: "<<Cuando en la segunda mitad del siglo XIX, Darwin, Wallace y sus émulos dejaron tan admirablemente expuesto el sistema de la evolución orgánica por la adaptación de los seres a su medio, una multitud de discípulos

los que sólo ven en la Naturaleza una feroz combate entre semejantes, se aducen <<pruebas>> de la superior presencia y virtualidad de la ayuda mutua⁴⁹⁹. En el mundo animal se aportan testimonios directos -la presencia de innumerables ejemplos de ayuda mutua entre los animales⁵⁰⁰- e indirectos -el apoyo mutuo como *conditio sine que non* de supervivencia⁵⁰¹ y la mayor

no se fijaron más que en el lado de la cuestión desarrollada por Darwin con mayor amplitud de detalles (...) no viendo (...) más que la <<lucha por la existencia>>." Sin embargo, Darwin habló también de la reciprocidad por la existencia: "<<Sin embargo, el ilustre autor del *Origen de las especies* y de la *Descendencia del hombre* había hablado también de la <<reciprocidad para la existencia>>; más aún, había celebrado <<las comunidades que, gracias a la unión del mayor número de miembros estrechamente asociados, prosperan espléndidamente y obtienen la más rica progenitura." Por tanto, en la medida que ignoran este aspecto fundamental de la teoría de Darwin, se puede hablar de ellos como de falsos darwinistas: ">>No obstante, hubo muchos falsos darwinistas que se obcecaron en ignorar los hechos de reciprocidad y, poseídos de una especie de rabia, como si la vista de la sangre excitara sus sentimientos sanguinarios, gritaron: <<El mundo animal es un circo de gladiadores... toda criatura nace adiestrada para el combate>>." Lorenzo (1900)b., "Falsedad de la lucha por la existencia", *La Revista Blanca*, 43, 529-533; p.530. Mismo texto en Lorenzo (1901)a, p.7. Un argumento muy parecido en Kropotkin (1906), Tomo I, pp. 17-21.

⁴⁹⁹ Aunque Réclus, como Kropotkin, no niega cierto nivel de lucha intraespecífica: "<<No hay duda que el mundo presenta al infinito escenas de lucha y carnicería entre los seres que lo habitan, desde las semillas en pugna por la conquista de una porcioncilla de tierra (...) hasta los ejércitos en batalla exterminándose con furor por el hierro y el fuego; pero los cuadros opuestos son mucho más numerosos...>>" Lorenzo (1900)a, p.531.

⁵⁰⁰ "Los ejemplos de ayuda mutua entre los animales citados en las obras de los naturalistas son innumerables (...) Los hay entre los que la solidaridad llega hasta la bondad y el sacrificio, tal como el hombre lo concibe y rara vez la practica." Lorenzo (1900)b., pp. 531-532.

⁵⁰¹ Según Réclus, la "vida sería imposible" sin el apoyo mutuo. Uno de los argumentos es el de la necesidad de algún tipo de cuidado durante las fases en que el individuo no está plenamente capacitado para afrontar la lucha por la vida (p.ej, la infancia): "Toda vez que las plantas, los animales, los hombres han logrado desarrollarse en tribus y en pueblos

<<felicidad>> de las especies que lo practican⁵⁰²-. La especie humana no es una excepción. Un ejemplo contundente nos lo ofrecen los primitivos, para quienes la colectividad es el ser por excelencia⁵⁰³.

A partir de entonces se puede decir que se consolida, entre los anarquistas españoles, la penetración de dos ideas fundamentales del argumento kropotkiniano: a) la solidaridad tiene mayor peso en la Economía de la Naturaleza que la lucha por

inmensos, y que cada ser en particular ha de recorrer un espacio de vida, durante días, meses o años de absoluta incapacidad, es evidente que los elementos de concordia dominan sobre los de lucha." Lorenzo (1900)b, p.531.

⁵⁰² "La mejor prueba de que la lucha por la vida no es la ley por excelencia y que la concordia domina con mucho en la historia del desarrollo de los seres lo suministra el hecho de que las especies más felices en su modo de ser no son las mejor armadas para el robo y el asesinato, sino al contrario, las que en posesión de armas de escaso valor se ayudan mutuamente con más decidido empeño; no son las más feroces, sino las más amantes." Lorenzo (1900)b, p.532.

⁵⁰³ "<<Otro tanto puede decirse de los hombres primitivos o <<salvajes>> (...) El hecho capital de la historia primitiva, tal como se nos presenta en todos los países del mundo, es que la gens, la tribu, la colectividad, es considerada como el ser por excelencia, a la cual cada individuo debe su trabajo y el sacrificio completo de su persona.>>" Lorenzo (1900)b., p.532. En esta misma línea, está el propio Kropotkin. El individualismo feroz es un fruto tardío de la civilización: "El individualismo desenfrenado es un producto moderno y no una característica de la humanidad primitiva." Kropotkin (1906), Tomo I, p.115. También se aducen testimonios filológicos: "...; hasta la palabra <<común>> que el uso del latín y sus lenguas derivadas ha generalizado en el mundo, se aplica a todos los que toman parte en las cargas, es decir, a cuantos se ayudan mutuamente; y de lo común nace la comunión, es decir, la participación en el festín y el cambio de pensamientos íntimos; porque <<el hombre no vive solamente de pan>> y la ayuda mutua no ha cesado de producirse por la comunicación de la ideas, la enseñanza y la propaganda." Lorenzo (1900)b, p.532.

la existencia entre semejantes⁵⁰⁴; b) el apoyo mutuo es el factor

⁵⁰⁴ Claudio Jóvenes hace referencia a la cuestión en 1903: "...se ha proclamado como natural e incontrastable la lucha bárbara por la existencia, negando toda acción social de reciprocidad, cuya superior eficacia en las especies animales, el propio Darwin ciertamente ha constatado." Jóvenes, C. (1903)b., "Comentarios", Natura, 6, 85-86; p.85. En una línea parecida se pronuncian en El Porvenir del Obrero, donde se afirma que el factor lucha por la existencia tiene tanta importancia como el factor apoyo mutuo. Redacción (1906)a., "El apoyo mutuo. Un factor de la evolución.", El Porvenir del Obrero, 263, 3; p.3. Anselmo Lorenzo fue el que más insistió en este aspecto. En 1900 vuelve a hacer referencia al artículo de Réclus: "Réclus ha demostrado que la lucha por la existencia no es la ley predominante en el sistema de la evolución orgánica, según la concepción darvinista, sino aquella que se halla, no ya neutralizada, sino indudablemente superada por su antagónica la reciprocidad por la existencia." Lorenzo (1900)a., p.19. Obsérvese como Lorenzo interpreta el argumento kropotkiniano en términos de una oposición binaria: lucha por la existencia contra ayuda mutua. Esta visión persistirá en los años siguientes. El apoyo mutuo tiene un efecto "neutralizador" sobre los efectos negativos de la lucha por la existencia. Así, en 1905, critica a "los que proclaman el predominio exclusivo de la lucha por la existencia, desconociendo o afectando desconocer el efecto neutralizador de la asociación para la lucha..." Lorenzo (1905), p.59. En una línea parecida: Lorenzo (1909), p.23. Prat en cierta manera preserva esa oposición, añadiéndole un tinte identificatorio. La burguesía se define por la defensa del struggle for life, mientras que el socialismo defiende la asociación para la lucha como factor de evolución: "No; no puede hablar de violencia la burguesía del struggle for life (...) y que no ha sabido elevarse, ni siquiera teóricamente, al científico principio opuesto adoptado por las escuelas socialista de Estado y socialista anarquista: la asociación para la vida, factor de evolución primordialísimo y muy superior al de la lucha por la vida." Prat (1937), pp.112-113. La posición de Mella es bastante más original y no parece tan influida por Kropotkin. Conocemos la lucha como apariencia, pero la solidaridad tiene una mayor <<realidad>>: "La vida, podría decirse en términos algebraicos, es una función de dos principios contrarios, la lucha y la solidaridad, de los cuales conocemos el primero como apariencia y como realidad el segundo." Mella, R. (1905)b., "Por la anarquía", Natura, 46, 343-346; p.346. Existe una evidencia <<contrafactual>>. Si el exterminio mutuo fuera la ley dominante de la Naturaleza hace tiempo que habría desaparecido la vida: "A tener razón los agoreros de la muerte que ensalzan la vida, el universo habría dejado de ser tiempo ha (...) por feroz que sea la lucha entre los seres vivientes, su coexistencia sería imposible (...) sin la coordinación, sin la asociación, sin la solidaridad en fin, de cuanto constituye la naturaleza entera." Mella (1905)a., pp. 326-327.

de progreso de la evolución orgánica⁵⁰⁵. Ahora bien, la introducción de las ideas kropotkinianas, en la medida en que reinterpretaban la obra de Darwin, implicaban una reevaluación de las ideas de éste. Esto es especialmente cierto cuando se trataba de establecer el sentido <<propio>> de la expresión <<lucha por la existencia>>.

El problema que plantea la interpretación de la metáfora darwiniana es detectado en 1904 por Anselmo Lorenzo de manera muy explícita. Un problema que no sería tal si la metáfora no hubiera adquirido, de hecho, un de clase muy determinado:

"¡Lucha! ¡Maldita palabra que de la exposición de una verdad científica en que desempeña parte principal, saca justificación el soldado para la guerra, y el privilegiado para la usurpación y la explotación."⁵⁰⁶

Obsérvese una ilustrativa discrepancia. Para Darwin la utilidad heurística de la expresión <<struggle for life>> tiene como requisito la <<extensión de sentido>> que lleva consigo su empleo metafórico. Lorenzo por su parte, ve precisamente en la polisemia potencial de la palabra <<lucha>> la condición misma

⁵⁰⁵ Así lo ve Tárrida: "...demuestra Kropotkin que tanto como la lucha recíproca, es un factor de la vida la ayuda mutua. Pero así como la primera dirige indiferentemente al progreso y regreso de la evolución, la práctica de la segunda es el gran agente que dirige siempre hacia el desenvolvimiento progresivo." Tárrida (1903)b., p.557. Lorenzo afirma prácticamente lo mismo en 1905 (vid. Lorenzo (1905), p.69.; cf. Kropotkin (1905)a., p.424.).

⁵⁰⁶ Lorenzo, A. (1904)b., "Darvinismo burgués", El Productor, 58, 1; p.1.

de la aparición del error y de su uso para fines perversos⁵⁰⁷: establecer un significado inequívoco se convierte en una cuestión política⁵⁰⁸.

Sin embargo, otros anarquistas españoles tendieron a seguir más de cerca el argumento kropotkiniano, lo que significó el desarrollo de un punto de vista más sutil. Normalmente se partía de la crítica de la visión <<estrecha>> que los darwinistas <<burgueses>> tenían del combate por la vida⁵⁰⁹. Tal es el caso

⁵⁰⁷ "El pobre ha leído la palabra *lucha* ignorando que nuestro idioma por pobreza, como todos los idiomas, dan a una misma palabra significados distintos y aún a veces opuestos, y toma la acepción figurada por la positiva, soltando un disparate en vez de un razonamiento, y aún hay escritores que lo adoptan como lema, para sus demostraciones y enseñanzas: y el error, con todas sus deplorables consecuencias, pasa por verdad comprobada y evidente." Lorenzo (1904)b., p.1.

⁵⁰⁸ Las reflexiones de Lorenzo desencadena un texto en que se establece una identidad de sentido entre lucha por la existencia y guerra: "Leo sin sorpresa lo siguiente, que he visto reconocido como un pensamiento fundamental: 'Ley del mundo la lucha por la existencia, la guerra es tan antigua como la humanidad.' Según el anarquista toledano, establecer esta identidad es como tomar "una flor de la ciencia para adornar el más repugnante fruto de la ignorancia. Frente a ello, establece el sentido <<verdadero>> de la struggle for life: "Lo que racionalmente significa perfeccionamiento individual por selección, evolución y aún revolución dentro de todas las especies, que eso y no otra cosa es la famosa struggle for life, es decir, mayor y mejor vida..." Lorenzo (1904)b., p.1.

⁵⁰⁹ Una posibilidad muy persuasiva es la de citar el famoso texto de Darwin (utilizado por Kropotkin en el Mutual Aid) que hace referencia al empleo metafórico de la expresión lucha por la existencia: "La lucha por la existencia -ha escrito Darwin- ha de concebirse en su sentido amplio y metafórico, comprendiendo la dependencia mutua entre los individuos, y al mismo tiempo comprendiendo no sólo la vida del individuo, sino también la de su progenie." Redacción (1905)b., "Autonomía y solidaridad.", Natura, 36, 178-181; p.178. También se da cuenta de la interpretación que hace Kropotkin de las advertencias darwinianas sobre los riesgos que se derivaban de un entendimiento restringido de la lucha por la existencia: "<<Aunque el mismo Darwin, para las necesidades de su tesis especial, haya empleado el concepto <<la lucha por la existencia>> en su sentido

de Josep Prat, quien en 1903 censuraba a aquellos que daban a la "darwiniana <<lucha por la existencia>> una interpretación malthusiana (...) tomándola en su sentido más estrecho y brutal de la lucha contra fieras, hasta la extinción completa y forzosa de los débiles..."⁵¹⁰ Es por tanto la extinción, la imagen de una Naturaleza selectiva en la que no todos pueden sobrevivir, lo que resultaba inaceptable para Prat. Ciertamente, el anarquista español no hace sino reflejar la preocupación del propio Kropotkin que llegó a decir que la palabra "exterminio" no "puede tomarse en el sentido literal", sino que "ha de ser comprendida <<en sentido metafórico>>"⁵¹¹.

Ahora bien, el no aceptar el hecho de que en el mundo vivo algunas variedades son exterminadas en un sentido <<literal>> planteaba un serio problema: ¿cómo se explica entonces la aparición y desaparición de las especies?⁵¹² La emigración y el

restringido, advertía a sus continuadores del error y el peligro de exagerar el alcance de esta significación restringida." Lorenzo (1909), p. 132.

⁵¹⁰ Prat (1903), p.26.

⁵¹¹ Kropotkin (1906), Tomo I, p. 87.

⁵¹² Kropotkin establece como condición necesaria de funcionamiento de la selección natural una situación de sobrepoblación (una situación que el anarquista ruso veía como rara y excepcional): "Si partimos de la suposición de que un dado espacio está poblado de animales en tan gran número que no puede contener más y que, por consiguiente, se produce una ruda competencia por los medios de existencia entre todos los habitantes (...) entonces ciertamente la aparición de una nueva variedad triunfante significaría en muchos casos (...) la aparición de individuos capaces de apropiarse más que su parte de los medios de existencia, y el resultado sería que estos individuos triunfarían por el hambre, a la vez que de la variedad ancestral que no posee las nuevas modificaciones, de las variedades intermedias que tampoco las poseen en el mismo grado" Ahora bien, según Kropotkin Darwin se daba cuenta que éste no era

aislamiento aparecían entonces -tanto para Prat como para Kropotkin- como la clave de un proceso de especiación que no necesitaba en absoluto de una situación de sobrepoblación y que alejaba, al menos aparentemente, el espectro de la extinción forzosa:

"...la selección natural no la interpretan los partidarios del transformismo como la muerte forzosa, obligada, de los individuos menos favorecidos para evitar la competencia. Estos pueden emigrar y, separados de la fuente primitiva, no cruzándose con ella, evolucionan insensiblemente y acaban formando un tipo específico diferente. A esto llaman los naturalistas segregación de las especies, y es bien diferente de esta muerte definitiva y forzosa de los individuos condenados por la teoría malthusiana."⁵¹³

Claro está que la emigración y el aislamiento no explican per se la aparición de un "tipo específico" nuevo: ¿en que consiste la evolución "insensible" de la que habla Prat?. Aquí se acude a lo que Kropotkin llamaba "la influencia modificadora de los medios sobre las especies", es decir, a una solución neolamarckiana⁵¹⁴. La lucha por la vida es entendida como una

el único camino para explicar la aparición de nuevas especies: "...Darwin y Wallace conocían demasiado bien la Naturaleza para no darse cuenta de que esta marcha de las cosas no es la única posible y de que ningún modo es necesaria." Kropotkin (1906), Tomo I, p.87.

⁵¹³ Prat (1903), p. 27.

⁵¹⁴ El problema de Kropotkin es que presentaba los instintos sociales y el apoyo mutuo como una alternativa contrapuesta a la selección natural. Pero selección y altruismo no son incompatibles: la existencia de instintos sociales no impide que dentro de un grupo de individuos unos sobrevivan -y dejen progenie- y otros no. Es más, la supuesta tendencia a la sustitución de animales menos sociables por otros más sociables se puede explicar desde un punto de vista netamente seleccionista: los individuos más dispuestos a cooperar obtienen mejores resultados en las condiciones específicas en que desarrollan su lucha por la existencia. De hecho, la solución neolamarckiana era la única manera posible de presentar la cooperación y el apoyo mutuo como alternativas contrapuestas a

lucha contra un medio hostil. En este <<combate>> los seres vivos tienen la capacidad de responder de manera finalista a los cambios ambientales. Pueden <<ajustarse>> -consciente o inconscientemente- a las nuevas condiciones del medio. Pero esa capacidad de adaptación es variable y no es igual para todos⁵¹⁵,

la selección natural: "el altruismo podía ser aprendido por todos y heredado como un instinto" Bowler (1985), p.67..De hecho, Kropotkin publicará en The Nineteenth Century and After una serie de artículos que trataban de demostrar la verdad del mecanismo lamarckiano ("The Direct Action of Environment in Plants" en Julio de 1910, "Inheritance of Acquired Characters" en Octubre de 1914, "The Direct Action of Environment and Evolution en Enero de 1919, etc.). En el Mutual Aid, Kropotkin intenta legitimar el recurso al neolamarckismo mediante la referencia a Darwin y Spencer: "Apenas es necesario añadir que si admitimos con Spencer, con todos los lamarckianos y con el mismo Darwin, la influencia modificadora de los medios sobre las especies, menos necesario nos será aún admitir el exterminio de las formas intermedias." Emigración, aislamiento y influencia modificadora de los medios forman un todo cuando Kropotkin trata de explicar en el Mutual Aid la aparición de una especie nueva y la desaparición de la variedad ancestral. El ejemplo de las ardillas es muy ilustrativo: "Las ardillas, por ejemplo, cuando hay carestía de piñas en los bosques se trasladan a los bosques de abetos, y estos cambios de alimento ejercen sobre ellas ciertos efectos fisiológicos bien conocidos. Si el cambio no dura, si la abundancia renace al año siguiente, es evidente que no se producirá ninguna nueva variedad. Pero si una parte del gran espacio ocupado por las ardillas sufre un cambio de condiciones físicas, si el clima, por ejemplo, se vuelve más dulce o si hay sequedad local (...) y si otra causa cualquiera empuja a las ardillas hasta el límite de la región desecada, entonces tendremos una nueva variedad, una especie nueva que comienza, sin que pase nada que merezca el nombre de exterminio de las ardillas. Una proporción cada vez mayor de ardillas de la nueva variedad mejor adaptadas a las circunstancias, supervivirá cada año, y los eslabones intermedios desaparecerán en el curso del tiempo..." Kropotkin (1906), Tomo I, pp. 88-90.

⁵¹⁵ Si se reconoce a todos los seres vivos una capacidad de adaptación cuasi ilimitada, puede llegarse al punto en que parezca ridículo hablar de cualquier género de <<lucha>>. Tal es el caso de Lorenzo en 1909: "Lo experimental, lo cierto, lo racional, es que todo lo que vive conserva su existencia acomodando su manera de ser al medio en que se halla, buscando un medio más favorable, adaptándose lo que le favorece y puede alcanzar y rechazando, si puede, lo que le perjudica; pero eso no es luchar." Para que haya lucha, según Lorenzo, debe haber una concurrencia efectiva y "consciente" por un bien determinado: "Luchan dos seres o dos colectividades entre si impulsadas por

lo que significa la desaparición gradual de aquellos que la poseen en menor grado:

"Si el medio en que viven los vegetales y animales sufre una variación gradual, gradualmente se adaptan y modifican. Los más favorecidos en esta lucha contra el medio natural, hostil, resistirán más y tendrán mayores posibilidades de adaptarse y modificarse. Los menos favorecidos desaparecerán gradualmente. He aquí como debe interpretarse el *struggle for life*."⁵¹⁶

Sin embargo, más que en un el "esfuerzo de adaptación", donde se suele poner el acento es en la lucha colectiva de cada especie contra un medio hostil. Como se dice en Natura (1905), la "teoría de la lucha por la existencia" de Darwin "no ha de interpretarse en el sentido restringido y egoísta de una lucha de individuos contra individuos, sino en el sentido de una lucha

el deseo o por la necesidad de obtener una cosa única (...); no las cosas y los seres por las adaptaciones y combinaciones de lo inconsciente..." La lucha, en este sentido restringido, es excepcional en la Naturaleza: "Los seres vivientes viven, y no luchan esencialmente por y para vivir, sino excepcionalmente cuando otro ser, rival o concurrente, le disputa algo que considera necesario a su existencia." Lorenzo (1909), pp. 23-24. Por otra parte, el hecho de que la totalidad de los seres vivos posean la capacidad de responder de manera finalista a los cambios ambientales constituye una especie de garantía que refuerza la creencia en una Naturaleza armónica. No sólo "la vida humana es la correspondencia con el medio", como decía Réclus (citado en Lorenzo (1905), p.59.), sino que esta correspondencia se da en todo el universo de lo vivo. La armonía entre los seres vivos y su medio es total porque los primeros tienen la capacidad de reestablecerla continuamente gracias a su capacidad de adaptación ilimitada.

⁵¹⁶ Prat (1903), p.27. Ciertamente la adaptación es la mejor arma en la lucha contra el medio hostil. Pero existen otros recursos como la emigración y el apoyo mutuo: "...en esta lucha por la existencia contra un medio que les sea hostil, tienen los vegetales un arma defensiva, una mayor fuerza de adaptación, la de emigración en busca de un medio más favorable a su existencia y la del apoyo mutuo para resistir a los ataques de sus vecinos diferentes y superiores en fuerza y aún para procurarse el alimento necesario a todos aquellos que viven en sociedad." Prat (1903), p.27.

grandiosa de la especie entera contra los obstáculos que a su vida opone el medio natural."⁵¹⁷. Por tanto, se acude, en definitiva, a una estrategia doble: por un lado se acusa al enemigo de no tener en cuenta el sentido <<metafórico>> y <<amplio>> que Darwin confirió a la <<lucha por la existencia>>, y por el otro, se restringe su potencial de sentido circunscribiéndolo al combate que mantiene cada grupo animal contra las circunstancias adversas.

Es más, el sentido "propio", "canónico", del combate por la vida adquiere, en ocasiones, una dimensión marcadamente normativa. Esto es especialmente cierto desde el punto de vista "deontológico" ya que nada hay que reprochar a un combate que no supone daño alguno al semejante. Nada hay que oponer, dice Prat, "a la *lucha por la existencia* que sostienen el vegetal y el animal contra las deficiencias del medio físico en que viven", ya que la "libertad del individuo no sufre lesión alguna causada por otro individuo", con lo que "no hay crimen, no hay injusticia alguna."⁵¹⁸ Por otra parte, se convierte en un nuevo argumento que ilustra la idea de que hay una fundamental oposición entre el orden de la "sociedad presente" y el de la Naturaleza⁵¹⁹. Un

⁵¹⁷ Redacción (1905)c., "Autonomía y solidaridad.", Natura, 37, 195-198; p. 195.

⁵¹⁸ Prat (1903), p.28. Tal afirmación se vuelve más explicable cuando se conoce cual es el concepto de crimen que maneja Prat: "...el verdadero crimen es todo acto consciente que lesiona la libertad de obrar de un individuo de la misma especie (Hamon, *Determinisme et responsabilité*)..."

⁵¹⁹ Oposición que también puede ser escenificada mediante la oposición entre una sociedad humana -contingente- fundada sobre el dominio de la fuerza y el exterminio mutuo, y una Naturaleza -modelo permanente- donde domina la solidaridad y la cooperación.

ejemplo de ello nos lo ofrece Urales. Según el anarquista de Reus, existe, en efecto, una "repugnante lucha social", pero ésta "es la caricatura de la lucha por la existencia de Darwin." Mientras que entre los animales "el triunfo del más fuerte" es el resultado "de la contienda que sostienen todas las especies contra la naturaleza y unas especies contra otras", en la "sociedad humana la lucha se establece de hombre a hombre", siendo el triunfador "el que tiene más astucia para matar y herir."⁵²⁰

Ahora bien, aunque las disquisiciones sobre el sentido <<adecuado>> del combate por la vida tuvieron cierta relevancia,

En el caso de Ricardo Mella -La ley del número (1899)- el argumento es utilizado para desactivar la idea de que el dominio de la fuerza está fundado en Natura: "No es, por ley de naturaleza, fatal la lucha entre los hombres (...) El dominio de la fuerza es transitorio, porque se deriva de la organización guerrera de la sociedad que proclama el derecho del más fuerte dando al artificio lo que arrebató a la Naturaleza. Si la sociedad se organizase para la paz y el trabajo; si se organizase para la cooperación, en lugar de organizarse para la lucha, ya que en el resto de la naturaleza el mutuo apoyo entre los seres tiene tanta o más importancia que el principio del combate por la vida, la fuerza, a falta de órgano que la expresase, se anularía, dejando ancho campo a la razón..." Citado en Cano (1979), p.206.

⁵²⁰ Urales, F. (1903)c., "Anarquismo. Crítica de la sociedad presente. El exterminio por la vida", La Revista Blanca, 118, 678-681; p.678. Existe discontinuidad total entre Sociedad y Naturaleza. El triunfo en la lucha que se establece en uno y otro ámbito requiere disposiciones opuestas: "Educa lector, a tus hijos, si tienes varios, unos dentro de la moral más perfecta y de las ideas más justas y los demás ejércitalos en la astucia, la hipocresía o la traición en que para vivir exige la sociedad presente; haz que los primeros estén sanos, que reúnan condiciones para adaptarse al medio natural, y no te preocupes de la salud física de los segundos. Ya verás como en la lucha por la vida a que los somete la actual sociedad, en la lucha de adaptación social triunfarán los astutos e hipócritas y traidores, y en la lucha por el adaptamiento a la naturaleza y para la perpetuación de la especie triunfarán los más sanos y mejores." Urales (1903)c., p.178.

no hay duda de que cuando se quiere ofrecer recomendaciones sobre comportamientos adecuados e inadecuados, se suele acudir a una suerte de polarización simbólica que enfrenta apoyo mutuo y lucha por la existencia. Lucha y ayuda mutua se convierten así en principios opuestos, guías de conducta que representan, respectivamente, todas las formas de egoísmo y altruismo. Esto es especialmente cierto en el caso de Anselmo Lorenzo, quien recomienda en el período prerrevolucionario, una educación basada en el apoyo mutuo:

"Mientras, los niños y las niñas se preparan -no a la lucha por la existencia para vivir encerrados en los castillos del egoísmo, desde los cuales se considera a los hermanos en la gran familia humana como enemigos de quienes hay por lo menos que desconfiar y a quienes se considera lícito explotar y reducir- sino a la ayuda mutua para la vida, a devolver a la sociedad los beneficios recibidos, a la vez que a pagar los que continuamente ha de seguir recibiendo..."⁵²¹

El apoyo mutuo en definitiva, además de ser la mejor arma en el combate por la vida que mantiene la especie⁵²², se

⁵²¹ Lorenzo (1901)a., p.20. El 20 de Abril de 1913, en una conferencia leída en la Sociedad de Cultura Racional del Poble Nou, Lorenzo propugna "una educación que forme individuos que quieran y sepan ser hombres, que sean capaces de realzar la ayuda mutua sobre la lucha por la existencia..." Galfe (1913), "Una conferencia de A. Lorenzo", El Porvenir del Obrero, 353, 2; p.2. Esto es posible porque lucha y apoyo mutuo son principios opuestos, <<ideas>> de las que derivan todo lo malo y todo lo bueno: "De la idea de lucha por la vida nacen el poder político, la autoridad, la propiedad privada, la competencia industrial y comercial, las guerras, todo lo que dificulta el bienestar y la prosperidad de la especie humana. Del principio de apoyo mutuo se derivan los ideales revolucionarios de libertad e igualdad (...) La lucha engendra la infelicidad de todos (...) En cambio el apoyo mutuo habrá de traernos la prosperidad y la paz sobre la tierra..." Juan Cualquiera (1913), p.1.

⁵²² No sólo esto. Se hacen equivalentes apoyo mutuo y asociación de los trabajadores. Es la mejor arma del proletariado frente a sus enemigos de clase: "Y resulta que, contrariando el absolutismo exclusivista de la lucha por la existencia, con que

convierte en manos de Kropotkin y sus intérpretes españoles en "el verdadero fundamento de nuestras concepciones éticas,..."⁵²³

Muy probablemente fue en una serie de artículos de Josep Prat aparecidos en El Progreso (1901) donde se llevaron más lejos las potenciales aplicaciones de la ayuda mutua al dominio de la moral. En dichos artículos se hacía referencia a una creencia básica del entramado doctrinal anarquista: el axioma de la bondad natural del ser humano. La existencia del apoyo mutuo entre los seres humanos testimonia en favor de esta. La práctica continuada del apoyo mutuo a lo largo de generaciones y generaciones hace que se convierta en una costumbre, en un "instinto". El apoyo mutuo, la solidaridad pasa a convertirse en una disposición interna, "latente", permanente⁵²⁴:

la burguesía ha querido aburguesar la ciencia, los pobres, los desheredados, los trabajadores imitando a las especies manifiestamente débiles y mal protegidas para la lucha, se asocian, se solidarizan, crean un gran poder material e intelectual y confían en el triunfo sobre sus enemigos..." Lorenzo (1905), p.69. Un año después el mismo Lorenzo utiliza un ejemplo tomado de Kropotkin para elaborar una especie de fábula ejemplar: "<<Las más fuertes aves de rapiña son impotentes contra la asociación de nuestros más pequeños pajarillos...>>." (cf. Kropotkin (1906), Tomo I, p.44.) La conclusión es clara: "Y si tan brillante resultado obtienen por la fuerza de la necesidad, del pensamiento y de la solidaridad unos animalillos a los que por rutina llamamos irracionales, ¿quién os privará a vosotros, reyes de la creación y fragmento del pueblo soberano, de la fuerza para aniquilar al águila propietaria?" Lorenzo, A. (1906), "Cartas de propaganda", El Porvenir del Obrero, 282, 1; p.1.

⁵²³ Kropotkin (1906), Tomo II, p.177.

⁵²⁴ Quien desarrolló más esta idea fue, como es fácil deducir, Kropotkin. Kropotkin pensaba que el instinto de ayuda mutua era un <<instinto permanente>> aproximándose bastante a la idea que tenía Darwin del instinto social o "simpático": "...el instinto de ayuda mutua ha venido a ser lo que Darwin descubría como <<un instinto permanente>> que siempre existe y trabaja en toda sociedad animal, y es, ciertamente, un instinto profundamente arraigado en los animales inferiores y superiores..." Ese instinto de ayuda mutua es el fundamento del sentimiento moral: "En el mismo instinto tenemos el origen de

"...el apoyo mutuo, la solidaridad, significa una bondad humana innegable, mal que le pese a los que basan la ingénita maldad del hombre en el hecho de que unos cuantos hombres se hayan destacado perversamente, consciente o inconscientemente, durante el curso de la evolución de la especie."⁵²⁵

Ahora bien, si la fuerza del apoyo mutuo se deriva de ser una instancia instintiva -previa a toda reflexión-, es ahí también donde encuentra su debilidad. Nos dirigimos a una reformulación cientifista del gran problema teodiceico del origen del mal en el mundo que permite, en cierta manera, preservar la creencia en la bondad natural del hombre. El hombre primitivo obedecía instintivamente la ley del apoyo mutuo, pero carecía de un conocimiento racional de ella. Esto permite explicar que esa ley se aplicara de manera inadecuada:

"Pero esta ley del apoyo mutuo que no podía conocer el hombre prehistórico, por mucho que la obedeciera instintivamente, por necesidad, a semejanza de los demás animales, que desconoce aún gran parte del género humano actual, que intuyen muchos y conocen pocos, quedó restringida a beneficiar en mayor grado unas determinadas clases sociales. El desigual reparto de los beneficios del apoyo mutuo duran aún."⁵²⁶

Ciertamente, esto es muy parecido a decir que la causa del

todos esos sentimientos de benevolencia y de esa particular identificación del individuo con el grupo que viene a ser el punto de partida de los más elevados sentimientos morales." Kropotkin (1905)a., p.424.

⁵²⁵ Marsillach y Prat (1919), p.28. Prat identificaba apoyo mutuo e instinto de conservación. Por tanto, se hacía referencia a una disposición previa a toda reflexión y a una condición indispensable de existencia: "El apoyo mutuo, que no es más que el instinto de conservación de la especie (...) no ha dejado de demostrar en todo tiempo la bondad natural del hombre." Marsillach y Prat (1919), p.30.

⁵²⁶ Marsillach y Prat (1919), p.30.

mal es la ignorancia. La monopolización de lo riqueza pública por parte de los menos -el "desigual reparto de los beneficios del apoyo mutuo"⁵²⁷- tiene como causa primera el desconocimiento del "espíritu" de la ley de la ayuda recíproca. El mal social se aparece como un producto de la confusión moral. Y la confusión moral se deriva de una interpretación particularista del principio del apoyo mutuo:

"Mientras los hombres han creído que era bueno aquello que únicamente beneficiaba en mayor grado a unos cuantos individuos, la ley de la sociabilidad quedó restringida y las interpretaciones sobre el mal y el bien fueron tantas como intereses de clase ha habido, produciéndose la más espantosa confusión que darse pueda en el terreno de la filosofía..."⁵²⁸

La confusión moral cesará en el momento en que se establezca un único criterio universal de lo bueno y lo malo. Según Prat el eje de ese criterio ha de ser la mayor "felicidad" del género humano en su conjunto. Es decir, los equívocos terminarán cuando comience a "verse que es bueno únicamente que beneficia por igual a toda la especie y malo lo que la perjudica". En ese mismo momento "la línea de conducta para el porvenir social queda trazada con fijeza."⁵²⁹

⁵²⁷ Desigual reparto en el "exterior" y en el "interior" de cada sociedad. Los beneficios del apoyo mutuo "se han aplicado sucesivamente a la tribu, a la comarca, a la nación e interiormente al sacerdote, al guerrero al monarca, a la clase que ella misma se ha juzgado superior al resto de los mortales." Las masas, por tanto, han de luchar contra el medio social que "les arrebatara los beneficios" del apoyo mutuo. Marsillach y Prat (1919), pp. 29 y 30.

⁵²⁸ Marsillach y Prat (1919), pp. 30-31.

⁵²⁹ Marsillach y Prat (1919), p.31. La idea de que el criterio de lo bueno o lo malo se puede establecer en función de aquello que sea beneficioso o nocivo para la especie entera

Vemos aquí lo que podríamos llamar un esbozo de fundamentación naturalista -con correcciones utilitarias- de una ética solidaria. Fue precisamente, la que podríamos llamar corriente "solidaria"⁵³⁰, la dominante dentro del movimiento libertario español. Pero no fue la única. Existió otra corriente -claramente minoritaria-, influida por la obra de Nietzsche, que, desde una posición ultraindividualista y desde la afirmación del egoísmo absoluto, atacó claramente el principio de solidaridad. Lógicamente, se llegó a un enfrentamiento entre una y otra corriente. En ese debate la interpretación de lo que era el

aparece nítidamente La moral anarquista de Pedro Kropotkin (de la cual se habían publicado fragmentos en El Socialismo en 1890): "...veréis al instante que lo que se reputa *bueno* entre las hormigas, las marmotas y los moralistas cristianos o ateos es lo que se considera *útil* para la conservación de la especie, y lo que se reputa *malo* es lo que se considera *perjudicial*; no para el individuo, como decían Bentham y Mill, sino hermoso y bueno para la especie entera." Ahora bien, según el anarquista ruso, es precisamente la extensión del principio de solidaridad a la especie entera, el que ha requiere un grado de conciencia más elevado. Por tanto, es lógico pensar que en los escalones más bajos de la evolución animal y humana sólo se aplicara al grupo inmediato. La comprensión de la necesidad de extenderlo a la especie en su conjunto está, pues, reservada al <<civilizado>>: "Para las hormigas no sale del hormiguero. Todas las costumbres sociales, todas las reglas de bienestar, no son aplicables más que a los individuos del mismo hormiguero (...) El Tchuktche considerará al Tchouktche de otra tribu como un individuo sin derecho a que le sean aplicados los usos de la tribu (...) Y el hombre civilizado comprendiendo, en fin, las íntimas relaciones, aunque imperceptibles al primer golpe de vista, entre sí y el último de los papúas, extenderá sus principios de solidaridad a toda la especie humana y hasta los animales." Kropotkin, P. (1978), La moral anarquista, Madrid, pp.31-32. Es muy significativo observar como Prat comparte esta visión kropotkiniana de una extensión progresiva del principio de solidaridad: "En estas diversas interpretaciones de la gran ley del apoyo mutuo, se han producido tantos menos males cuanto más extensión se ha hecho la solidaridad a mayor número de individuos. Del hombre actual al hombre prehistórico media un abismo." Marsillach y Prat (1919), p.31.

⁵³⁰ Solidaria, y, en palabras de Alvarez Junco, "puritana" y "de clara inspiración cristiana." Alvarez Junco (1991), p.124.

"darwinismo", y en particular, todo lo referente a la lucha por la existencia y el apoyo mutuo, ocupó un lugar relevante.

Antes de entrar en ese área específica del debate conviene que hagamos una breve referencia -apoyándonos una vez más en Alvarez Junco⁵³¹- al proceso de introducción de las corrientes ultraindividualistas dentro del movimiento libertario español. Según dicho autor, Stirner, el representante más cualificado del individualismo antisocial penetró tarde en España, con lo que poco pudo influir con anterioridad en los medios libertarios. Cuando lo hizo (a principios del XX), su nombre iba indisolublemente unido al de Nietzsche⁵³². Sin embargo, existen indicios de la presencia incipiente de este tipo de individualismo dentro de las filas libertarias en los años anteriores al principio de siglo: algunos aspectos de las obras de LLunas en los años 1882-84, la influencia de Max Nordau a partir de 1887, y, sobre todo, la popularidad creciente a finales del XIX de los literatos "individualistas" como Ibsen, Carlyle, Björnson o Hauptmann.

⁵³¹ Alvarez Junco (1991), pp. 146 a 163. Alvarez Junco, a su vez, hace referencias continuas a Sobejano, G. (1967), Nietzsche en España, Madrid. Sobre el caso español vid. también Rusker, U. (1962), Nietzsche in der Hispania, Berna. Un estudio de la compleja interrelación darwinismo-nietzschianismo-socialismo en: Scarpelli, G. (1991), "L'aquila e il serpente: Darwinismo, nietzscheanismo e socialismo", Bolletino Filosofico, 9, 135-150.

⁵³² Tesis compartida por Pere Joan i Tous. De hecho, la recepción de Stirner en España, "como en toda Europa", se "desarrolló a la sombra de la de Nietzsche." Joan i Tous, P. (1995), "Sade y Stirner o la tradición imposible del anarquismo español", en Hofmann, B., Joan i Tous, P. y Tietz, M. (eds.), El anarquismo español y sus tradiciones culturales, Frankfurt y Madrid, 163-175; pp. 164-5.

Fuera de los medios libertarios se empieza a producir -a partir de mediados de los noventa- una identificación creciente entre el anarquismo y un individualismo egoísta y violento opuesto a "cualquier traba social o humanitaria"⁵³³. Por otra parte, a fines de siglo, con la traducción de Nietzsche "la postura individualista encuentra el símbolo y la expresión adecuados"⁵³⁴. Se observa además entre los jóvenes intelectuales españoles una confluencia entre el acercamiento al nietzschianismo y la atracción por el movimiento libertario. Sin embargo, esto no quiere decir que ambas corrientes se identificaran. Intelectuales como Jaume Brossa, Pompeyo Gener, Maeztu, Marquina o Baroja no pueden calificarse como anarquistas, sino, más bien, de nietzschianos o individualistas.

⁵³³ Alvarez Junco (1991), p.147. Adolfo Posada en 1894 conectaba el anarquismo con el "ultraindividualismo rousseauiano, el amoralismo de la sociología contemporánea (Spencer) una interpretación <<naturalista y cruel>> de Darwin". Azcárate dos años más tarde distinguía dos corrientes, la primera "la racionalista, egoísta e individualista, representada por Stirner, y la sentimental, humanitaria y comunista de Kropotkin", y "mencionaba por vez primera a Nietzsche como continuador de la filosofía stirneriana". En 1898, E. Sanz de Escartín, en su famosa conferencia <<Federico Nietzsche y el anarquismo intelectual>>, afirmaba que "Nietzsche y el anarquismo coincidían entre sí y con las corrientes literarias contemporáneas como el modernismo, en su desprecio a los valores morales, especialmente cristianos, y en su intento de fundar una nueva ética -y estética- sobre impulsos y valores meramente humanos y propios de la <<naturaleza inferior>> como la fuerza, el egoísmo, la sensualidad o la <<razón natural>>..." Alvarez Junco (1991), p.147.

⁵³⁴ Alvarez Junco (1991), p.148. El proceso de introducción se inicia en 1893 en el círculo catalán próximo a Maragall. La influencia se intensifica en los últimos años del siglo con traducciones fragmentarias del alemán, alcanzando su punto culminante en 1900 con la primera versión española del Zaratustra, y decreciendo cinco o seis años más tarde. Alvarez Junco (1991), p.148.

Sin embargo, existen figuras aisladas -como la del joven Julio Camba⁵³⁵- en que se da la confluencia entre la impronta stirneriano-nietzschiana y la colaboración comprometida con el movimiento libertario. En una serie relevante de publicaciones - El Rebelde, El Productor Literario, Buena Semilla, Anticristo y Liberación- se observa también esta síntesis. Ciertamente, como afirma Alvarez Junco, existían puntos de convergencia entre las líneas libertaria y nietzschiana: a) la defensa del individualismo y la libertad; b) la reivindicación de las exigencias de los instintos vitales frente a los convencionalismos sociales; c) la exaltación de la acción, de la lucha y de la rebeldía frente a la vulgaridad, moderación y palabrería reinantes, destacando la primacía de la acción sobre la palabra; d) la crítica del cristianismo como rebajador de la dignidad humana.

Teniendo en cuenta estas coincidencias, resulta lógico el apoyo inicial que dispensaron los órganos anarquistas de más prestigio a la difusión del nietzschianismo. Ahora bien, esta situación cambiará a lo largo del tiempo. En La Revista Blanca, por ejemplo, se encuentran rastros de simpatía antes de 1900. Sin embargo, los elogios a partir de esa fecha se llenaron de reservas. En la primavera de 1903 aparecen ya ataques parciales⁵³⁶. Pero, si La Revista Blanca se mantendrá siempre en

⁵³⁵ Julio Camba (1884-1962), mas conocido, según Alvarez Junco, por su obra humorística, fue, entre 1903 y 1906, "devoto acérrimo" de Nietzsche, director de un periódico ácrata y colaborador de otros varios.

⁵³⁶ Sobre la opinión de Federico Urales sobre Nietzsche véase Senabre Llabata, C. (1988), "La estética anarquista a través de <<La Revista Blanca>>", Suplementos Anthropos, 5, 16-72; p. 32.

la ambigüedad, otras publicaciones, entre las que destaca El Porvenir del Obrero, se lanzarán a un ataque directo contra los nietzschianos españoles. Entre 1905 y 1910, se hace evidente "la incompatibilidad de ambas corrientes."⁵³⁷ Y esto era así porque existían puntos de divergencia evidentes: a) el aristocratismo nietzschiano, la proclamación de la superioridad del hombre de voluntad fuerte, podía acabar en una justificación conservadora de la sociedad clasista; b) el egoísmo absoluto proclamado por los individualistas entraba en contradicción con el principio de solidaridad humana (se atacaba al anarquismo, por su culto a la solidaridad y la humanidad, como una simple reencarnación del cristianismo); c) la crítica nietzschiana a la razón, a la ciencia y el progreso, contrastaba con su aceptación fideísta por parte de los anarquistas del XIX; d) el vitalismo, la prédica de la acción y el culto a la voluntad podían llevar a la exaltación de los impulsos primitivos y de la lucha por la existencia⁵³⁸.

⁵³⁷ Alvarez Junco (1991), p.158.

⁵³⁸ Alvarez Junco explica el proceso: "Y el vitalismo, la prédica de la acción y el culto de la voluntad podían llevar a oponer a Prometeo a Cristo, pero también Prometeo a Aristóteles, exaltando los impulsos primitivos, el combate o la violencia en sí misma. De <<la Acción será eterna en la vida social>> y de ahí a <<la lucha es la vida>> formulación que en los anarquistas no pasaría de una exaltación retórica de la rebeldía, pero, que en los nietzscheanos conlleva todo el significado darwinista que expresa literalmente..." Alvarez Junco (1991), p.162. Estaríamos de acuerdo con Alvarez Junco si quiere decir que los nietzschianos cuando hablan de la lucha por la vida están haciendo una referencia explícita o implícita a Darwin o al darwinismo. No lo estaríamos si lo que se desea es dar la impresión de que los nietzschianos se aproximan más a la interpretación que daba Darwin sobre la lucha por la existencia. Muy poco hay en la interpretación darwinista de culto a la violencia o de exaltación de la acción, la Voluntad o la Potencia.

La interrelación entre individualismo nietzschiano y una peculiar interpretación del darwinismo, se hace progresivamente evidente para los anarquistas españoles a lo largo de los primeros años del XX. La sensación de crisis intelectual, en aquellos años, era evidente. En 1901, Anselmo Lorenzo, percibe de una manera difusa los peligros que aparecían en el horizonte del nuevo siglo. Conecta de una manera poco convincente el escepticismo dominante en el fin de siglo y la instrumentalización burguesa del darwinismo (o de lo que pasaba por el):

"Necesito de amparo protector para exponer mis ideas contra cierta vulgaridad científica, o que de tal tiene aspecto, generalmente admitida y corriente como una de tantas mentiras convencionales de nuestra civilización, producto del escepticismo dominante al final del recientemente finado siglo, que dieron lugar a la falaz doctrina denominada el <<nuevo espíritu>> y la <<bancarrota de la ciencia>> y que se expresa en las tertulias burguesas donde gozan de gran predicamento frases como estas: (...) <<la condición predominante de toda existencia es la guerra>>; <<todo cuanto existe lucha por vivir y en esta lucha vencen los fuertes suprimiendo a los débiles>>"⁵³⁹

Es Kropotkin (Agosto de 1904), en una serie de artículos publicados en la revista Nineteenth Century and After titulados "The Ethical Needs of the Present Day" y traducidos casi inmediatamente en La Revista Blanca (1904-5), el que traza un cuadro más clarificador sobre los temores difusos a los que se refería Lorenzo. Uno de los problemas que aborda el anarquista ruso son las causas de la llamada "bancarrota de la ciencia"⁵⁴⁰,

⁵³⁹ Lorenzo (1901)a., p.15.

⁵⁴⁰ La expresión "bancarrota de la ciencia" fue acuñada en 1895 por el crítico literario y editor de la Revue des Deux Mondes, Ferdinand Brunetière tras una visita al Vaticano. Se generalizó en los medios intelectuales franceses una fuerte

la crisis, en definitiva, de una visión del mundo, y de unos sistemas éticos que decían fundarse en ella.

¿Cual es el origen de todo ello? Desde el punto de vista de la moral se observa una fuerte reacción contra los errores de la filosofía naturalista. Kropotkin habla de las posibles causas. En primer lugar del agotamiento de los sistemas éticos del XIX que no han "satisfecho más que a una fracción educada de las naciones civilizadas."⁵⁴¹ Más específicamente, critica la estrechez de miras de Spencer "respecto del problema social", y del repudio por "los recientes positivistas franceses de las teorías humanitarias del XVIII." Es, en en fin, la "terrible interpretación" del darwinismo la que ha dado más fuerza a "una fuerte reacción en favor de una especie de idealismo místico y

controversia sobre el papel de la Ciencia y la Religión, bien reflejada en la novela París de Zola (sobre el debate véase Lanaro, G, (1993), "La controversia sulla 'Bancarotta della scienza' in Francia nel 1895", Rivista di Storia della Filosofia, 1, 47-81). La polémica reflejaba la crisis del positivismo y, en cierta forma, de una visión del mundo concomitante. En España llegaron los ecos del debate. Así, por ejemplo, se explicaba en *La España moderna* cómo estaba afectando el cambio de clima intelectual a la vigencia del naturalismo de Zola: "Hasta la concepción teórica del naturalismo(...) respondía entonces al estado del pensamiento en el mundo intelectual francés, y aun en el mundo intelectual europeo, a aquél momento de apogeo del agnosticismo y del positivismo, momento de fe en una concepción natural del mundo y de la vida, dentro de la cual todo misterio había de explicarse y todo progreso había de esperarse del juego de las causas físicas o naturales (...). A los positivistas convencidos de entonces han sucedido los voceadores de la bancarrota de la ciencia, los neoidealistas y los neomísticos..." Gómez de Baquero, E. (1898), "Crónica literaria. París por E. Zola", La España Moderna, 112, 141- 156; p. 143.

⁵⁴¹ Kropotkin (1905)b., "La necesidad ética del presente", La Revista Blanca, 157, 386-388; p.387.

religioso."⁵⁴²

Ahora bien, con ello, según el ruso, se desborda claramente el propósito inicial -la protesta contra los errores de la filosofía naturalista-, llegándose a una verdadera "campaña contra todo conocimiento positivo" y a la proclamación de la "<<bancarrota de la ciencia>>". A ello ha coadyuvado la pérdida de confianza de los "representantes de la ciencia" a la hora de encontrar "soluciones" para "todos los problemas". Ello se debe a que la Ciencia está "revisando ahora las <<primeras aproximaciones>>" llevadas a cabo entre 1852 y 1862, " respecto a la vida, a la actividad física, a la estructura y evolución de la materia, etc..."⁵⁴³ Como resultado de esa crisis generalizada, la opinión pública oscila "entre dos extremos". Por

⁵⁴² Kropotkin (1905)b., p.388. Una reacción, una vuelta al misticismo, que adquirió carta de naturaleza en Francia a partir de finales de los años 1880. Según Eugene Weber, el "aparente desmoronamiento de los ideales establecidos y la reacción contra el materialismo científico y las explicaciones racionales, se materializaron en un renovado interés por lo misterioso y lo sobrenatural, en una apreciación de la fe por sí misma, y por las sensaciones que la fe es capaz de desencadenar..." Weber, E. (1989), Francia, fin de siglo, Madrid, p.48.

⁵⁴³ Kropotkin (1905)b, p.388. Años antes ya se percibía en España la crisis de las Ciencias Naturales -fundamentalmente la Biología- como fundamento de las aproximaciones sociológicas. Así lo afirma el prestigioso jurista Adolfo Posada: "La sociología biológica evolucionista, fundada en el más puro agnosticismo spenceriano y mantenida por la interpretación materialista del positivismo está en plena decadencia. Como reacción (...) se ha producido una tendencia fundamentalmente psicológica." Posada, A. (1898), "El año sociológico", La España Moderna, 120, 42-69; p. 69. Esa crisis es también comentada por algunos de los colaboradores habituales de los órganos libertarios: "La sociología y la psicología han sustituido a las ciencias físico-naturales en la presidencia del movimiento científico y en la filosofía, y en el arte se han notado ya los efectos de la nueva dirección." Corominas, P. (1896) "Bibliografía crítica", Ciencia Social, 7, 218-222; p. 219.

un lado, se percibe el "desesperado" esfuerzo de los que pretenden "un regreso" a "las oscuras creencias de la Edad Media". Por el otro, hay quien vuelve a una tendencia ya presente en el primer romanticismo: la "glorificación" del "<<amoralismo>>" y la "resurrección de culto a las naturalezas superiores" investidos ahora con "el nombre de <<superhombres>>..."⁵⁴⁴

Ahora bien, estos últimos, en especial Nietzsche, plantean una verdadera "cuestión palpitante". Spencer había pensado en un futuro estado estacionario en que ya no tendría razón de ser la competencia interindividual, ya que el hombre estaría plenamente adaptado a sus condiciones de vida⁵⁴⁵: la lucha por la existencia no es eterna. Sin embargo, según Kropotkin, Nietzsche, plantea una cuestión clave. Si la lucha es condición de progreso, ¿qué sentido tiene desear que cese su acción benéfica?:

"¿Es la lucha por la vida (...) la ley de la naturaleza, y representa la condición de progreso, y no la cesación del estado de la lucha y el <<estado industrial>> que Comte y Spencer han preconizado, el verdadero principio de la decadencia humana, como Nietzsche ha manifestado? ¿Y si tal fin es deseable, no procederá en verdad, la revisión de todos esos <<valores>> morales que tienden a reducir la lucha y a hacerla menos penosa? Tal es el gran problema moderno de la realidad ética que se nos propone..."⁵⁴⁶

De hecho, esta nueva conexión entre nietzschianismo y cierta versión del <<darwinismo>> será percibida claramente por los anarquistas españoles. Más específicamente, se identifica

⁵⁴⁴ Kropotkin (1905)b., p.388.

⁵⁴⁵ Vid. Becquemont (1992), p.145.

⁵⁴⁶ Kropotkin (1905)a., p.422.

crecientemente a la literatura ultraindividualista con una interpretación hobbesiana y malthusiana del mismo⁵⁴⁷. Un tipo de literatura que se acaba percibiendo como una "filtración burguesa" en campo anarquista, que, bajo el disfraz de la negación del Estado y la exaltación de la libertad individual, no hace otra cosa sino atacar uno de los principios característicos del auténtico socialismo: el principio de solidaridad⁵⁴⁸. En el ataque y en la defensa de dicho principio

⁵⁴⁷ Urales establece una inesperada identidad entre el la filosofía social de Malthus y de Nietzsche: "En el fondo Nietzsche no hizo más que llevar al individuo la teoría que Malthus sustentaba para la colectividad. <<La clase que no tiene medios de vida pierde el derecho a vivir>> <<El hombre débil orgánicamente no puede aspirar a cargo genial alguno dentro de una raza de hombres superiores.>> El espíritu es el mismo, la base de ambas es la misma también: en Malthus la creación de una clase superior, en Nietzsche la creación de un hombre superior. Origen filosófico: la selección natural." Urales, F. (1968), La evolución de la filosofía en España, Barcelona, pp. 186-187 (el texto original se puede consultar en Urales, F. (1903)d., "La evolución de la filosofía en España", La Revista Blanca, 109, 385-389). En el Porvenir del Obrero, en un comentario introductorio a la traducción del Mutual Aid de Kropotkin, se dice que los "individualistas puros, (estilo Nietzsche y Stirner)" son en realidad "discípulos de los avejentados Malthus y Hobbes." Kropotkin, P. (1906)b., "El apoyo mutuo. Principal factor de la evolución", El Porvenir del Obrero, 254, 1-2; p.1.

⁵⁴⁸ En El Porvenir del Obrero se habla de cómo se están introduciendo en "campo socialista anarquista ciertos <<burguesismos>> filosóficos que están reñidos con los verdaderos conocimientos científicos modernos." <<Burguesismos>> identificables por dos rasgos correlativos: la exaltación de la lucha entre semejantes y la prédica de la insolidaridad. Es decir, los "individualistas puros" estarían "aconsejando a los trabajadores una insolidaridad y una lucha despiadada que sólo puede dar por resultado el triunfo de los más astutos y los más viles." Kropotkin (1906)b., p.1. Prat establece con toda claridad la línea divisoria entre ese tipo de literatura pseudoanarquizante y la corriente principal del movimiento libertario. El punto doctrinal irrenunciable es la defensa del principio de solidaridad: "Las filtraciones burguesas en el campo socialista son un hecho real (...) Con el nombre de anarquismo se ha deslizado subrepticamente entre el socialismo anarquista una corriente literaria burguesa que está avivando todas las brutalidades del fanatismo (...) todos los equívocos de un yo (...) Ibsen, Max Stirner y Nietzsche, son los principales

los argumentos de tipo biologizante jugaron un papel fundamental. En este sentido, el debate sostenido en 1905 entre la redacción de la revista Natura por un lado, y J. Comas Costa por el otro, nos parece el ejemplo más claro de cómo la reivindicación de la interpretación <<correcta>> del <<darwinismo>> ocupó un lugar preeminente en el debate.

La referencia a Darwin, en efecto, no puede ser más laudatoria en el caso del nietzschiano Comas Costa⁵⁴⁹, para quien el naturalista británico era "el más grande de los revolucionarios habidos", siendo su "<<teoría de la evolución>> la primera piedra fundamental de la moral positiva."⁵⁵⁰ Ahora bien, el Darwin de Comas Costa y el de los redactores de Natura era muy distinto. Esto se explica en gran medida porque los

maestros de esta corriente seudofilosófica, seudocientífica, que no sabe nada de sociología, pero que a última hora pretende la dirección del movimiento proletario; que dice negar el Estado, pero funda la tiranía de un yo metafísico, esencialmente burgués, mezquino y antisocial, que se arroja a una lucha violenta y despiadada contra los demás yo, negando así de golpe y porrazo virtualidad al principio de solidaridad que informa y es característico del verdadero socialismo." Prólogo de Josep Prat a Jacquinet, C. (1907), Ibsen y su obra, Valencia, p.IX. El hecho de que se identifique a los individualistas nietzschianos con una <<corriente literaria>> no es ocioso. Se trata de buscar el descrédito de la nueva generación ultraindividualista a la que se reprocha su esteticismo vacuo y, sobre todo, acientífico. En las páginas de Natura, por ejemplo, se habla de "la actual juventud, ansiosa de renovación artística, más enamorada del bien decir, que del bien pensar". Un grupo de individuos, en definitiva, de los que se puede decir que son "más filósofos y literatos que sociólogos" Redacción (1905)d., "Autonomía y solidaridad", Natura, 39, 225-232; p.229.

⁵⁴⁹ Sobre Comas Costa no tenemos muchas referencias. Núñez Florencio lo considera un "individualista radical y nietzscheano" Núñez Florencio, R. (1983), El terrorismo anarquista, Madrid, p.109, nota 12.

⁵⁵⁰ Comas Costa, J. (1905)a., "La agonía de los dioses", Natura, 12, 190-191; p.191.

puntos de partida desde el punto de vista de la filosofía social no pueden estar más alejados. Si superficialmente se pueden detectar puntos de contacto tales como la afirmación de la irresponsabilidad del individuo⁵⁵¹ o la negación de toda legitimidad a la autoridad del Estado⁵⁵², los puntos de divergencia no pueden ser más evidentes. Comas Costa afirma, frente a la creencia en la armonía de las fuerzas cósmicas y sociales (axiomática entre los libertarios españoles), que la conciliación "entre los intereses del individuo y los de la Sociedad es bajo todo punto de vista imposible"⁵⁵³. Es más, la sociedad no es nada por si misma, sino que es el resultado de la suma de sus componentes (los individuos)⁵⁵⁴. La conclusión es

⁵⁵¹ Comas Costa, J. (1905)b., "El individuo como único valor real", Natura, 34, 150-153; p.152.

⁵⁵² Ahora bien, según Comas Costa la concepción de la anarquía -como afirmación de la voluntad del individuo y la negación del Estado no lleva- "inherente ninguna perfección intelectual y moral." Comas Costa (1905)b, p.152. Esta afirmación era inaceptable para la mayoría de los libertarios.

⁵⁵³ Comas Costa (1905)b, p. 150.

⁵⁵⁴ "¿Existe en realidad esa Sociedad de la Especie humana (...)? La Sociedad es la resultante de sus componentes, los Individuos; es sólo un mero efecto, nunca una causa determinante." Comas Costa, J. (1905)c., "El individuo como único valor real", Natura, 43, 292-296. Para apoyar su argumento Comas Costa llega a poner en duda la <<realidad>> de la especie como tal: "...la Biología toda, de conclusión en conclusión, llega a detenerse en el Individuo, considerando la Especie sólo como un resultado vago del mismo, imposible de determinar." Comas Costa (1905)b., p.150. En nuestra opinión Comas Costa apuntaba a un problema real. En la época posterior a Darwin e inmediatamente anterior al desarrollo de la genética moderna no se había elaborado un criterio claro que permitiera distinguir entre variedades, razas y especies (lo cual era aplicable también a la especie humana). Vid. Dobzhansky, T. (1979), "La idea de especie después de Darwin", en Barnett, S.A. (ed.), Un siglo después de Darwin. 1. La evolución, Madrid, 37-82, p.39.

clara: si la única entidad <<real>> el individuo⁵⁵⁵, la única moral posible es la del egoísmo absoluto⁵⁵⁶.

Si a este individualismo radical le añadimos la glorificación vitalista de los instintos y de la Potencia⁵⁵⁷, no puede sorprendernos que Comas Costa interprete la "<<struggle for life o lucha por la vida>>", como un valor *per se*, es decir, como un "principio vital de exaltación de la personalidad"⁵⁵⁸. La

⁵⁵⁵ Esto le lleva a un subjetivismo gnoseológico extremo: "...sólo como fenómeno puede justificarse la realidad del mundo, fenómeno que tiene su representación subjetiva en el cerebro del individuo (...) ¿Qué resulta ser así pues el Individuo sino Dios mismo (...)? Comas Costa, J. (1905)d., "El individuo como único valor real", Natura, 42, 276-283; pp. 277-278.

⁵⁵⁶ Comas Costa piensa que el *yo para si mismo* es el centro de toda vida. De ahí se desprende la afirmación de la moral del egoísmo absoluto: "La <<moral del egoísmo absoluto>> afirmada por Guyau y tan bien divulgada por Kropotkin en su *Moral anarquista* no a otra cosa conduce esta bella afirmación que acabamos de hacer..." Comas Costa (1905)b, p.150.

⁵⁵⁷ "'La evolución del hombre es por el camino de la Potencia y exaltar al individuo como lo ha hecho Max Stirner es altamente vital y saludable, por cuanto conduce a la realización de la Vida verdadera." Comas Costa (1905)d, p.283.

⁵⁵⁸ Comas Costa (1905)d., p. 279. Se trata de una lucha del individuo contra todo lo que no sea su *yo*. Una lucha encarnizada, que, en la sociedad presente, tiene como escenario privilegiado el terreno intelectual ("A la lucha a brazo partido sucede la lucha de cerebros" Comas Costa (1905)b., p.152. "Lo que por un lado (físico), se ha perdido hasta hoy en lucha, se ha ganado de sobra por otra (intelectual)" Comas Costa (1905)d., p. 279.). A Comas Costa no le cabe ninguna duda que su interpretación es fiel al espíritu de Darwin: "...el struggle for life de Darwin, pese a la mayoría de los anarquistas, aparece aquí en su significado más neto, idénticamente el mismo como lo concibió el gran naturalista." Comas Costa (1905)b., p.152. Ciertamente, esta es una afirmación sin ninguna base. Como vemos, para Comas Costa, (como para Nietzsche) la vida, <<la lucha>>, se constituye por si misma en un <<valor>> (sobre esta cuestión en Nietzsche, véase Quiniou, Y. (1992), "La morale comme fait d'evolution", en Tort, P. (ed.), Darwinisme et société, París, 47-54; p.53.). Difícilmente se puede compatibilizar dicha visión del <<struggle for life>> con la propia de Darwin. Como dice Yvette Conry, el combate por la vida en Darwin no es el motor de un progreso

solidaridad, el apoyo mutuo aparecen, por el contrario, como <<ideas>>, <<formas>>, que aprisionan el libre desarrollo de la individualidad⁵⁵⁹ y de los pujantes instintos vitales. La práctica del apoyo mutuo supone la imitación pesimista de la conducta de las especies que ocupan los peldaños más inferiores de la *scala naturae*. De hecho, la lucha es más intensa a medida que nos elevamos en ella⁵⁶⁰.

En definitiva, la respuesta de Comas Costa a la pregunta de si es deseable o no la del <<estado de lucha>> es clara. Si la lucha es la genuina condición de perfeccionamiento, es decir, de <<exaltación de la personalidad>>, no puede haber ninguna duda de la <<necesidad>> de su perpetuación:

inexistente, sino la situación en relación a la cual la variación tiene un sentido de supervivencia. La "lucha por la existencia es condición de existencia, parámetro de una experiencia biológica, pero no punto de valor en sí." Conry (1987), p.85.

⁵⁵⁹ La lucha por la existencia es un principio de exaltación de una personalidad, "estáticamente aprisionada hasta el presente por las arcaicas formas imperativas de Libertad, Igualdad, Fraternidad Universal, Amor al prójimos, Solidaridad, etc., etc...." Comas Costa (1905)d., p.279.

⁵⁶⁰ En este sentido, Comas Costa introduce una crítica a los criterios <<metodológicos>> de los defensores libertarios del principio de solidaridad. En no pocas ocasiones, las corrientes libertarias más influidas por Kropotkin proponen como ejemplo a seguir la conducta de las especies sociables (ejemplos -ya citados- en Lorenzo (1905)a., p. 69; Lorenzo (1906)a., p.1.; Marsillach Y Prat (1919), p.8.). Según Comas Costa esto supone considerar "la estática de la vida en lugar de la dinámica, la expresión en lugar del sentido evolutivo de los seres vivientes." El sentido de esa evolución va, precisamente, en la intensificación progresiva de la lucha. A medida que subimos en la *scala naturae* el combate es más intenso y viceversa: "Cuanto más inferior es la especie vegetal o animal menos intensamente tiene lugar la lucha integral entre sus individuos." Comas Costa (1905)d., p.279.

"No ha sido nuestro amor al prójimo (Solidaridad), sino nuestra dura ascensión (lucha), quien nos ha conducido poco a poco por el camino de una relativa grandeza (...) En tanto que la lucha ha sido continua han existido posibilidades de perfeccionamiento."⁵⁶¹

Obviamente, el argumento de Comas Costa recibió una réplica tremendamente contundente de los redactores y colaboradores de Natura⁵⁶². Probablemente la afirmación que causó mas rechazo fue la afirmación de la incompatibilidad de los intereses de del individuo y la sociedad. Contra ella se utiliza un argumento netamente kropotkiniano: la asociación, el apoyo mutuo es una condición ineludible de supervivencia del individuo y la especie⁵⁶³. La solidaridad no es, por tanto, una forma abstracta que se superpone patológicamente sobre los instintos pujantes.

⁵⁶¹ Comas Costa (1905)d., p.280.

⁵⁶² La redacción no se limita a replicar con una serie de artículos. También reutiliza trabajos de autores extranjeros para apoyar sus tesis: "Pero, como el lector pudiere no ser de nuestro parecer y querer más luz en esta polémica, se la ofreceremos publicando, simultánea y sucesivamente el trabajo del Sr. Comas, el estudio de Fouillée, sobre las falsas consecuencias del darwinismo; de Guyau, que sienta las bases científicas de la solidaridad; de Grave, referente al diletantismo de los individualistas puros; de Dubinsky..." Redacción (1905)e., "Nota de la redacción", Natura, 41, 260-261; p. 261. (muy revelador el artículo de Fouillée -nº 266-). Clemence Jacquinet también toma partido. Critica las "enormidades" que decía Nietzsche sobre las mujeres, ilustra con ejemplos históricos (la Hansa y los Hohenstaufen) la superioridad de la sociedad anarquista basada en la solidaridad y pone en duda la formación biológica de Comas Costa. Jacquinet, C. (1905), "Lección de cosas", Natura, 44, 316-318. Mella, desde un punto de vista más general, identifica el ultraindividualismo como uno de enemigos más peligrosos del anarquismo: "La anarquía oscila entre dos abismos. De una parte el culto a la violencia por la violencia misma; de otra la adoración fetichista del yo escueto en la absurda soledad de una libertad mentida." Mella, R. (1905)c., "Por la anarquía", Natura, 48, 369-372; p.371.

⁵⁶³ "...aún para el triunfo del mejor dotado -bruto o sensible- es necesaria la asociación." Redacción (1905)d, pp. 226-227.

Por el contrario, el "instinto de sociabilidad (...) se ha convertido en una necesidad fundamental de la especie."⁵⁶⁴ En un sentido casi literal, no existe <<realidad>> fuera de la vida social y de los hábitos de solidaridad que la hacen posible⁵⁶⁵. La moral no puede ser, en consecuencia, una moral del egoísmo absoluto, sino que debe tomar como criterio de lo bueno y de lo malo lo útil o lo perjudicial para la especie⁵⁶⁶.

Pero la redacción de Natura no se limita a esto. También cuestiona la interpretación que hace Comas Costa del darwinismo. Comas Costa "discípulo de Nietzsche (sic.) y del paradójal (sic.) Stirner" es situado dentro de la órbita de la "ciencia burguesa", es decir, de la practicada por "aquellos hombres de ciencia más atentos en buscar una interpretación que justifique el dominio de una clase sobre otra que la verdad científica." Ello se hace evidente, cuando se limita "a apoyar la tesis de la lucha por la existencia" prescindiendo "de la misma social interpretación que le dio el propio Darwin."⁵⁶⁷

⁵⁶⁴ Redacción (1905)a., p.213.

⁵⁶⁵ "El Individuo no es, pues, el único valor real. El único valor real es la asociación de individuos conscientes, autónomos y solidarios." Redacción (1905)d., p.226. Mella es aún más claro: "No hay realidad fuera de la vida social. Somos porque coexistimos." Mella (1905)b., p.346.

⁵⁶⁶ Una vez más se vuelve a realizar una referencia a La moral anarquista de Kropotkin: "Bien claro demuestra Kropotkin en dicho folletito como el interés del individuo y el de la especie, considerados de este modo, son idénticos y que todas las nociones del Bien y del Mal, deben interpretarse, no exclusivamente por lo que favorecen o perjudican al individuo, tomado aisladamente, sino en cuanto perjudican o favorecen a la especie." Redacción (1905)a., p.212.

⁵⁶⁷ Redacción (1905)e., p.261.

Contra la interpretación de Comas Costa, se hace alusión a elementos conocidos del entramado conceptual kropotkiniano. La lucha por la existencia ha de entenderse como una lucha de la especie entera contra los obstáculos naturales, es decir, en el sentido "amplio y metafórico" al que había aludido -según Kropotkin- el propio Darwin⁵⁶⁸. En este combate por la vida, los más aptos son "aquellos que saben combinar sus esfuerzos, y apoyarse mutuamente."⁵⁶⁹ El apoyo mutuo, por tanto, y no el combate interindividual, es el factor primordial en el desarrollo evolutivo -progresivo- tanto de los animales como de los seres humanos⁵⁷⁰.

⁵⁶⁸ Existe, pues, una contraposición entre la "literatura conocida por el nombre de 'darwiniana'" que sólo ve en la Naturaleza "la lucha encarnizada y feroz de cada uno contra todos" y los que -acertadamente- conciben el combate por la vida "como una lucha grandiosa de la especie entera contra los obstáculos de toda naturaleza que halla en su camino." Redacción (1905)b., p. 178.

⁵⁶⁹ Redacción (1905)b., p.178.

⁵⁷⁰ "...a la extraña y burguesa interpretación de la darwiniana lucha por la existencia, nosotros oponemos la científica del apoyo mutuo, de la asociación por la vida, base y factor primordialísimo de toda evolución del reino animal y del progreso de las sociedades." Redacción (1905)b., p.178. Para ilustrar la primordialidad y la universalidad del apoyo mutuo y la <<falsedad>> de la lucha por la existencia (en el sentido de una guerra de exterminio entre individuos) se hace referencia a algunos aspectos de la vida social que Kropotkin había destacado. En primer lugar, la existencia de una uniformidad en los hábitos sociales de los primitivos contemporáneos -los salvajes- induce a pensar en una <<ley subyacente>> a todo el género humano: "En cualquier lugar que exploremos (...) encontramos los mismos hábitos sociales..." En segundo lugar, la Historia humana testimonia contra la interpretación burguesa del combate por la vida ya que "en ningún período de la vida del hombre la guerra ha sido el estado normal de su existencia." Finalmente, el carácter subyacente de los hábitos de solidaridad y apoyo mutuo puede ser confirmado observando la vida de las <<masas>>. La moralidad <<natural>> de las <<masas>> subsiste a pesar de la intrusión patológica de las instituciones estatales. Esto se hace

¿Si la solidaridad es la <<norma>> como explicar entonces la lucha, el conflicto abierto que se vive en la sociedad moderna?⁵⁷¹ Se acude entonces a la conocida analogía entre sociedad y organismo individual: el cuerpo social está enfermo. Y la causa de la enfermedad es el dominio -contingente- de una minoría sobre el resto del cuerpo social:

"Este desequilibrio en el organismo Sociedad, llamado 'desigualdad de condiciones' es precisamente, hijo del arbitrario predominio que el individuo o el grupo han ejercido y ejercen sobre la totalidad del cuerpo."⁵⁷²

Se invierte así la fórmula huxleyana: la conflictividad no

evidente al "estudiar los medios por los cuales han mantenido su propia organización social, basada sobre sus propias concepciones de equidad, de protección y de apoyo mutuo (...) aún durante el tiempo que estuvieron sometidas en el Estado a las teocracias a las aristocracias más feroces." Redacción (1905)b., p.180.

⁵⁷¹ "El Sr. Comas puede objetarnos que, de ser cierta la primordialidad del factor apoyo mutuo, no se explica el hecho de unas sociedades en que los individuos se peleen." Redacción (1905)b., p.180.

⁵⁷² Redacción (1905)b., p.181. No se establece ninguna diferencia cualitativa entre el nivel del individuo y el de la sociedad: "Desequilibrio de meses o años en el enfermo organismo individual, o de siglos en el organismo social, es toda la diferencia." Redacción (1905)b., p.181. De hecho, la utilización de la analogía entre sociedad y organismo no es rara entre los anarquistas españoles: "La sociedad, como el hombre, es un organismo. Aquella, como ésta, tiene corazón, cabeza y brazos; infancia, juventud y vejez. El hombre lleva en si un pequeño organismo compuesto de células; la célula de la humanidad es el hombre." Montseny, J. (1893)a., p.10. También se establecen comparaciones entre el ciclo vital y las fases de desarrollo y declive de los pueblos (Ochoa, M, (1899), "La ley biológica de los estados", La Revista Blanca, 31, 191-194; p.191.) Aunque también se perciben los potenciales peligros de una analogía que puede abrir la puerta a la justificación de una sociedad jerárquica: "Es una verdad fisiológica que el organismo no ha precedido a la célula; ésta es anterior al organismo que ha contribuido a formar. El organismo es una resultante y no un creador. Y los que explican la 'sociedad' como un organismo, con cerebro-gobierno -y miembros que obedecen- individuos, mixtifican la ciencia..." Prat, José, (s.f), Crónicas demoledoras, Barcelona, p.114.

es una herencia natural, sino que es un efecto del desarrollo - perverso, patológico- de la sociedad⁵⁷³. Existe una moralidad de la naturaleza obstaculizada por las instituciones políticas⁵⁷⁴. El remedio, la <<medicina>> adecuada a la enfermedad del cuerpo social⁵⁷⁵ no puede ser otra que la Revolución⁵⁷⁶, es decir, la vuelta a regirse por las reglas prescritas por esa moralidad natural:

"Siendo la base moral y jurídica de la economía individualista hoy imperante, un principio diametralmente opuesto al que impera en las leyes biológicas de los

⁵⁷³ Se llega a decir que los que ven sólo el lado patológico de la vida social -el conflicto- son ellos mismos enfermos mentales. Así lo afirma Ricardo Mella: "Es necesaria la neurosis, la impotencia cerebral de composición, para no ver en la existencia más que su lado patológico erigiendo en teoría de la vida la realidad de la muerte (...) La filosofía ultraindividual es diluye en las alucinaciones del misticismo religioso. El pasado y el presente se dan la mano a través de las casas de salud." Mella (1905)c., p.371.

⁵⁷⁴ Creemos que en el caso de la redacción de Natura es plenamente aplicable lo afirmado por La Vergata para el caso de Kropotkin, quien "invierte la fórmula de Huxley: la conflictividad no es una herencia natural, sino el efecto de desarrollo de la sociedad; la evolución ética se funda sobre la evolución orgánica, y ella es la causa, y no el efecto, de la evolución social. En otros términos, existía ya una moralidad en la naturaleza..." La Vergata (1992), p.73.

⁵⁷⁵ Las referencias a la enfermedad del organismo social y sus posibles remedios se hacen, como veremos posteriormente, bastante frecuentes cuando se habla de la presunta degeneración de la especie. En otros países, como Italia, es también usual la metáfora del socialismo como médico de la sociedad-organismo (un organismo que se rige por "las leyes darwinianas de la evolución"). Dominici, S. (1993), "La Cultura Socialiste in Italia nel'età liberale: lineamenti e indirizzi di ricerca", Studi Storici, 1, 235-247, p.240.

⁵⁷⁶ No se puede acudir a una solución reformista ya que a "la enfermedad social, como a la orgánica no se la puede batir en detalle." Helenio (1905), "La ley", El Porvenir del Obrero, 215, 1; p.1.

agregados animales superiores, como la especie humana, la revolución que se presenta fatal en la historia no puede ser más que un resurgir profundo de estas bases morales de la sociedad moderna (instinto de conservación e instinto de procreación)..."⁵⁷⁷

⁵⁷⁷ Redacción (1905)c., p.195. El texto citado es un fragmento de las Bases morales y sociológicas de la anarquía de Pedro Gorí. La primera traducción de esta obra aparece en 1908 (Josep Prat). A este respecto, hay que señalar la influencia que tuvo el sindicalismo revolucionario italiano en las reflexiones de Prat (director en estos años de Natura) y que ha sido señalada por Pere Gabriel (Gabriel, P. (1991), "Sindicalismo y huelga. Sindicalismo revolucionario francés e italiano. Su introducción en España", en Bonamusa, F. (ed.), La huelga general, Madrid, 11-45; p.43). Cabe preguntarse si esta influencia se extiende a otros aspectos distintos del anarcosindicalismo.



PARTE SEGUNDA: LOS SERES HUMANOS VISTOS COMO ORGANISMOS VIVOS:
EL PESO DE LA HERENCIA Y EL MEDIO.

Si la acreditación o la justificación del horizonte utópico como posible y legítimo, requiere de alguna forma una narración de los orígenes del ser humano y del vínculo social, explicar lo que los hombres concretos "son" -en su diversidad de manifestaciones corporales o en sus conductas- hace inevitable la referencia a los factores determinantes de todo organismo vivo: el peso relativo y la interrelación de la herencia y el medio ambiente⁵⁷⁸.

La carga sociopolítica se hace muy explícita. Si las diferencias sociales tienen una base biológica, es decir, no son

⁵⁷⁸ Si el hombre es un animal, como había sido confirmado por el evolucionismo, también debía estar expuesto a las mismas fuerzas que actúan sobre cualquier ser vivo. Ahora bien, hay que tener en cuenta, como afirma Michele Acanfora, que el darwinismo debe ser visto como la culminación de un lento proceso de reinserción del hombre en el seno de lo vivo. Un proceso que parte desde el Renacimiento en Italia, y que tiene como jalones fundamentales la filosofía francesa (Descartes, La Mettrie, Condillac, Buffon, Lamarck), la Naturphilosophie alemana y la teología natural inglesa. Acanfora, M. (1992), "Détermination biologique et justification sociale", en Tort, P. (ed.), Darwinisme et société, París, 89-130; p.92. Se parte, por tanto, de una larguísima reflexión sobre las fuerzas que afectan, influyen o moldean tanto la psique como el cuerpo humanos. Los logros del darwinismo, en tanto que han legitimado decisivamente la idea de que el hombre debe ser tratado como un ser vivo más, han puesto en el primer plano de atención la influencia de la herencia y el medio sobre los humanos, pero la especulación científico-filosófica en este terreno no tiene nada de nuevo. En el caso de los anarquistas españoles, en que se hace patente la enorme influencia del pensamiento ilustrado francés, creemos que esta advertencia tiene especial relevancia. A la hora de especificar, por ejemplo, cómo actúa el medio sobre la psique humana, no sólo se hace referencia a los planteamientos de Darwin o Spencer, sino también a los de Helvecio, Condillac, Holbach o Lamettrie.

mas que la manifestación de superficie de diferencias innatas, descriptibles en términos de inferior-superior, entre individuos, clases o grupos sociales y razas, las propuestas igualitarias - reformistas o revolucionarias- parecen convertirse en auténticos proyectos de violación del "orden" de la Naturaleza o en amenazas para el bien biológico de la especie. Además, si la desigualdad es inevitable, si la escala social es el fiel reflejo de los seres mejor y peor dotados, se puede llegar a la conclusión de que conviene facilitar la perpetuación de un estado social que favorezca la propagación de las aristocracias naturales y la aniquilación de los seres poco aptos: por definición, "los débiles". Max Nordau -de lectura más que habitual en determinados círculos intelectuales de la España finisecular- resume una de las formas normales de expresión de este tipo de ideas:

"La igualdad social es puramente imaginaria: hállese en contradicción con todas las leyes vitales del mundo orgánico(...) Un ser mejor dotado hace sentir su superioridad a los de su especie(...) En la lucha por los primeros puestos los individuos imperfectos se anonadan y desaparecen y el tipo medio no cesa de perfeccionarse (...) No se opone a la razón que la aristocracia forme una clase hereditaria, toda vez que la observación demuestra que las cualidades del individuo se transmiten a sus descendientes."⁵⁷⁹

⁵⁷⁹ Nordau, M. (1887) a, "Las mentiras convencionales de nuestra civilización", Acracia, 22, 343-354; p.353. Según Lilly Litvak, el autor alemán Max Nordau estuvo muy conectado con los círculos intelectuales españoles. Tuvo gran éxito su libro Degeneración (1892). La primera traducción de una obra de Nordau al español fue precisamente Las mentiras convencionales de nuestra civilización realizada por Salmerón en 1887 (Vid. Litvak, L. (1990), Modernismo, anarquismo y fin de siglo, pp. 113 y 124.). Habría que aclarar si lo extractado en la revista libertaria Acracia es fiel a esta traducción. Por otra parte, aún a pesar de afirmaciones como las citadas en el fragmento citado, Lorenzo, a pesar de alguna crítica aislada, muestra un desbordado entusiasmo ante esta obra (Vid. Nordau, M. (1887) b, "Las mentiras convencionales de nuestra civilización", Acracia, 29, 569-575; p.575.)

Las respuestas de los anarquistas españoles a este tipo de planteamientos, buscarán la descalificación de la aristocracia y de la burguesía como tales aristocracias naturales u "orgánicas". Se insistirá en que la "superioridad" no es intrínseca, sino adquirida. Finalmente, se contrapone a la oposición lineal superior-inferior, propia de la sociedad individualista, la imagen de la diversidad de aptitudes compatible con la máxima solidaridad, propia de la sociedad futura "armónica".⁵⁸⁰

Desafortunadamente, la realidad humana "visible" de los campos y ciudades, podía ser interpretada de forma que podría ser leída como el "signo" evidente de la correspondencia entre inferioridad social y biológica. De esta manera, se hacía ver la "poquedad orgánica" de los obreros como un índice de una inferioridad intrínseca, que se hacía mucho más evidente al manifestar los hijos de los trabajadores y pobres los mismos estigmas reveladores que sus padres⁵⁸¹. Invertir el argumento se

⁵⁸⁰ Precisamente Anselmo Lorenzo, en una nota a pie de página al texto anteriormente citado de Nordau, afirma que la "permanencia de la sociedad individualista" es la condición "histórica" de la "preponderancia de los seres superiores". Por otro lado la apelación a la diversidad de aptitudes conjura el peligro de confundir la "igualdad" de "derechos sociales" con uniformización. Vid. Nordau (1887)a., p. 353.

⁵⁸¹ Se podía llegar en última instancia a considerar que los pobres constituían una subespecie biológicamente diferenciada. Así el republicano radical francés Ferdinand Buisson, en una crítica al libro de Nicéforo Las clases sociales, llega a afirmar: "...en plena democracia los pobres forman, a los ojos del naturalista, una subdivisión de la raza específicamente (...) deprimida." Citado en Dunois, A. (1905), "Las dos clases", El Porvenir del Obrero, 229, 2; p 2.. También era frecuente comparar

convierte en la clave. La pobreza no se explica como el necesario corolario de la suma de multitud de miserias "vitales" individuales, sino que es el caldo de cultivo, la causa, de la indigencia física y moral de las masas. El discurso mezcla así la instancia moral y científica, al designar a la vez un responsable y una causa: la "sociedad presente". Realizar esta operación solía hacer necesaria la asunción de dos premisas: a) suponer que la miseria económica se somatizaba de alguna forma; b) afirmar que "esa" conversión de miserias, podría muy bien ser perpetuada por herencia fisiológica (herencia de los caracteres adquiridos), o bien, suponer que las preocupaciones inherentes a una mala situación económica podrían afectar a la vida intrauterina, produciendo un resultado igualmente nefasto. El recurso a la omnipotencia del medio alcanza su grado máximo, a la vez que el tópico de la "degeneración por el ambiente" hace su aparición.⁵⁸²

Correlativamente, el ámbito de la palabra "herencia" alteraba su geometría. Por un lado, la herencia no era tanto el

a las clase bajas con los salvajes. Así lo hace el primo de Darwin Francis Galton (Vid. Alvarez, R. (1985), Sir Francis Galton, padre de la eugenesia, Madrid, p.62).

⁵⁸² Constancio Bernaldo de Quirós, reputado criminalista y colaborador habitual de La España Moderna, nos ofrece un perfecto resumen de un punto de vista que tenía sus fuentes en las tendencias más "sociales" dentro de la Sociología Criminal, y en su interpretación habitual dentro de determinados sectores socialistas y anarquistas europeos: "Es el caso, por ejemplo, de la miseria económica que a la larga se convierte en miseria fisiológica y degeneración. La vida intrauterina y aún suspendida en la fecundación, equivale, desde este punto de vista, a una primera recepción del medio social quintaesenciado y refinado, ..." Bernaldo de Quirós (1898)a p.126.

mecanismo fisiológico por el que se perpetuaban diferencias fijas y esenciales, sino el vehículo a través del cual las influencias de ambientes pasados se hacían presentes en los cuerpos y las conductas: la herencia se diluye como factor explicativo independiente al pasar a ser un "ambiente retrospectivo"⁵⁸³. Pero, desde otra perspectiva, su "poder", paradójicamente, se vuelve más inquietante. El emparentamiento entre la herencia fisiológica y la "historia" se hace muy evidente. La herencia actúa en este sentido como una especie de memoria inconsciente de guerras, autoritarismo, y educación religiosa que se encarna subrepticamente en el mismo "ser" de los seres humanos⁵⁸⁴. Los obreros "conscientes" tenían que hacer frente a una insidiosa amenaza: la de un resurgir del pasado en una forma totalmente incontrolable por su "consciencia". El atavismo aparece así como uno de los enemigos feroces de la emancipación.

⁵⁸³ Así lo afirma Urales literalmente. Urales, F.(1902)a., "La evolución de la filosofía en España", La Revista Blanca, 89, 513-516; p.514. Esta idea es una aplicación de la lamarckiana "herencia de los caracteres adquiridos". Eliseo Reclus, uno de los anarquistas europeos con mayor prestigio científico lo declara de manera explícita: "Lo que se llama 'herencia de los caracteres adquiridos' no es más que esta acción sucesiva de los ambientes (...)La historia de la humanidad,(...) , no puede, pues, explicarse sino por la adición de los medios con "intereses compuestos" durante la sucesión de los siglos;..." Reclus (1932), p.85. (Primera edición en 1906-1909 en Publicaciones de la Escuela Moderna, traducción de Anselmo Lorenzo).

⁵⁸⁴ Una buena muestra de lo arraigada que estaba la idea de la herencia fisiológica como portadora de una historia "incorporada" nefasta nos la da Urales: "Este niño, que cuenta algunos meses, no ha nacido con la mente en blanco,(...) Ha nacido con la mente sucia. La ensuciaron las glorias guerreras, los milagros, los sacerdotes con sus dioses y sus doctrinas estúpidas, (...) Habrá que borrar con buena esponja y con agua clara (...) lo que la ignorancia y la historia escribieron en la mente de los niños muy antes de nacer. Urales, F. (s.f), Pedagogía social. Como educar a los hombres, Barcelona, p.20.

Además, la prolongación de la acción del ambiente -vía herencia- complica aún más una de las contradicciones más molestas para los anarquistas: la creencia doble en la omnipotencia del medio (el individuo "es" en cada momento un resultado de la acción del medio sobre el organismo y la conducta), y en la bondad natural de los seres humanos (esencial y permanente)⁵⁸⁵. ¿Es posible sostener la bondad natural del Hombre aún cuando una influencia ambiental perniciosa extienda su radio de acción temporal vía herencia?. ¿Es posible "rectificar" mediante una actuación sobre el medio "esa" herencia?. ¿Hasta que punto y en cuanto tiempo?.

Por otra parte -y como veremos, relacionado con lo anterior- la legitimación social y científica de los evolucionismos estimulará nuevos puntos de vista sobre la naturaleza última del crimen, de la locura y la enfermedad en general. Crimen, locura y enfermedad aparecen tanto desde el punto de vista de la criminología -Antropología y Sociología criminales- como desde el de la medicina, como manifestaciones fuertemente entrelazadas de un "fondo degenerativo". La idea de degeneración- que ya tenía una larga historia- se convierte en un concepto a la vez invasor⁵⁸⁶ y poco preciso, oscilando entre

⁵⁸⁵ Vid. Alvarez Junco (1991), p.52.

⁵⁸⁶ De hecho, la apelación constante a la "degeneración", será criticada en medios científicos. Así lo resume Ribot: "...se la invoca con motivo de fenómenos tan numerosos y tan poco semejantes que ha concluido por hacerse sospechosa a algunos que en estos últimos tiempos la han calificado de explicación metafísica,..." Ribot, Th. (1924), La psicología de los sentimientos, Madrid, p. 544. La misma crítica en España: "... la degeneración, como título o concepto clínico, ha seguido un proceso que tal vez le haya hecho incurrir en excesivas

la noción simple de desequilibrio, a la más propiamente "transformista" de "regresión", muy próxima a su vez a las teorías que basaban la definición del crimen o del criminal, en alguna forma de reaparición de formas evolutivas anteriores o atávicas.⁵⁸⁷

Así, la definición del delito y del delincuente, la cuestión de la responsabilidad o irresponsabilidad de éste, su relación con el enfermo, el loco o incluso el "salvaje", el nuevo sentido atribuible a la pena, se convirtieron en focos de constantes polémicas a lo largo del último tercio del siglo XIX. Y si los anarquistas del exterior fueron especialmente sensibles a los debates que se estaban suscitando, la reacción de los españoles se hará bien perceptible a partir de la publicación en 1894 de la obra Los Anarquistas, en la que el fundador de la

generalizaciones." Salillas, R. (1894), "La degeneración y el proceso Willié", La España Moderna. Revista Hispano-Americana, LXVI, 70-96, p. 75.

⁵⁸⁷ En términos generales, para la teoría francesa de la degeneración (Magnan, Féré), ésta no vendría tanto a equivaler a los conceptos de regresión o progresión como a la noción de desequilibrio (Vid, Bernaldo de Quirós (1898)a., p.79). La conexión entre degeneración y reaparición de los caracteres atávicos propios de los criminales (análogos a los de los salvajes o los animales), viene a ser, con matices, la posición de Cesare Lombroso y La Scuola Positiva: "La antropología criminal ha reconocido, pues, en el hombre delincuente (...), una multitud de caracteres anormales, muchos de los cuales tienen significación atávica, por cuanto reproducen las formas propias de los antepasados del hombre (...) Estos retrocesos atávicos de la morfología y de la psicología individuales se atribuyen normalmente a la degeneración, que es una desviación del tipo normal..." (el texto procede del libro de Lombroso Medicina Legal extractado en Peset, J. L. y Peset, M. comp. (1975), Lombroso y la escuela positivista italiana, Madrid, p.258). En muchas ocasiones se identifica directamente degeneración con retrogresión (Vid. Salillas (1894), p.78.). Los anarquistas españoles tendieron a emplear el término en un sentido u otro sin establecer una delimitación clara.

Escuela Positiva del Derecho Penal, Cesare Lombroso, despliega un ataque frontal contra la idea anárquica. La motivación que desencadena la reacción de los libertarios españoles es, por tanto, clara. Según Lombroso, los anarquistas constituían una clase especial de individuos caracterizados por claros rasgos degenerativos que denunciaban -en la mayoría de los casos- su locura, o, en casos mas restringidos, su criminalidad innata⁵⁸⁸. Ahora bien, el rechazo a esta obra de Lombroso no significa que no se valoren las posibilidades abiertas por una nueva definición de las ahora fuertemente conectadas enfermedad, locura y criminalidad. De tal manera que, aunque no se admitiera el diagnóstico lombrosiano de los orígenes de lo que el antropólogo consideraba como verdadera criminalidad (basado, fundamentalmente, en los factores intrínsecos e individuales y en la imagen del delincuente como pervivencia atávica de tiempos

⁵⁸⁸ Para Lombroso, el misoneismo domina tanto en la naturaleza como en la sociedad. El progreso orgánico y moral se verifica con lentitud, luego los esfuerzos bruscos en favor de este se convierten en hechos antisociales, en delitos (Vid. Lombroso, C. (1893)a., "Aplicaciones jurídicas y médicas de la Antropología Criminal", La España Moderna. Revista Hispano-Americana, LIII, 78-121, pp 118 y 120-121). Esto es propio de la mayoría de los más activos anarquistas, que en opinión del italiano, son en su gran mayoría locos o criminales. La preocupación ante la ola de atentados anarquistas en España durante los 90 se refleja en las más variadas especulaciones "lombrosianas" sobre el origen, prevención y castigo del crimen político (Vid. por ejemplo, Silió, C. (1894), "El anarquismo y la defensa social", La España Moderna. Revista Hispano-Americana, LXI, 141-145. , García Moreno de Tejada, J. (1894), "La cuestión social en Andalucía", La España Moderna. Revista Hispano-Americana, LXV, 53-59.). Una valiosa aproximación a todos estos problemas nos la ofrece Andrés Galera (Vid. Galera, A. (1988), "Acracia y Antropología Criminal: ciencia y revolución social decimonónica", Asclepio, XL, Fascículo 2, 247-266; Galera, A. (1991), Ciencia y delincuencia, Sevilla, 111-140; Galera, A. (1995), "La antropología criminal frente al anarquismo español", en Hofmann, B., Joan i Tous, P. y Tietz, M. (eds.), El anarquismo español y sus tradiciones culturales, Frankfurt y Madrid, 109-120.)

primitivos)⁵⁸⁹, si se coincidía en la afirmación de la irresponsabilidad del delincuente, y se compartía la misma medicalización del discurso.⁵⁹⁰

De esta manera, la "degeneración" de la especie se convierte en un "hecho de experiencia" tanto para los anarquistas como para una fracción importante de sus enemigos políticos y de clase⁵⁹¹. Cosa distinta son las soluciones arbitradas por unos

⁵⁸⁹ Lombroso tendía, en palabras de Mariano y Jose Luis Peset, a "explicar el comportamiento humano por la estructura biológica individual". La tesis lombrosiana fundamental es la de que "el criminal es un salvaje que ha sobrevivido a la muerte de la sociedad a que pertenecía" (Vid. el prólogo de Mariano y Jose Luis Peset en Peset (1975), pp. 122). Este es el criminal propiamente dicho, o criminal nato. Los anarquistas españoles, o bien no creen en la existencia del criminal nato, o bien subordinan el factor individual al factor social: "Una de dos: o hay criminales natos o no los hay. Si los hay no habrían de menester los defectos sociales para manifestarse y sin embargo estos los determinan siempre; si no los hay, la sociedad con sus defectos los forma. En el primer caso la sociedad los manifiesta, en el segundo la sociedad los crea." Montseny, J. (1893)b., Consideraciones sobre el hecho y muerte de Pallás, La Coruña, p.21.

⁵⁹⁰ Para la Escuela Positiva italiana el principio de la responsabilidad moral individual es un principio derribado (Vid. Lombroso, C.(1893),a.,p.79). De lo que se deriva la inadecuación del criterio de libertad moral como condición de la responsabilidad penal. El delincuente es un enfermo, y el médico debe ofrecer a la sociedad una profilaxis y un tratamiento. La medicina se introduce a fondo en la sociología y el derecho (Vid. Peset (1975), p.135.). Por su parte, renombrados anarquistas europeos como Kropotkin destacan el mérito de Lombroso al mostrar cómo la mayoría de los criminales son enfermos (Vid. Kropotkin, P. (1889)a., "Influencia moral de las prisiones. IV", El Socialismo, 54, 1, p.1.). Del castigo, inútil cuando hablamos de un enfermo irresponsable, se pasa a la curación, ya del individuo (Vid. LLunas, J. (1891)b., Questions sociales, Barcelona, p.54), ya del "organismo social" (Urales, F. (1899)c., "Literaturas malsanas", La Revista Blanca, 27, 84-87; p.86.)

⁵⁹¹ Según el historiador de la biología E. M. Radl: "Fuera de la biología, la idea de degeneración fué considerada como exacta. Psicólogos, etnólogos, juristas, novelistas, se han

y por otros para evitarla o remediarla. Para los anarquistas españoles, si la degeneración tenía un origen social⁵⁹², el remedio había de ser social. La Revolución aparece como la "medicina" adecuada⁵⁹³, la única medida "ambiental" capaz de acabar con el mal de raíz (y con él, la enfermedad, la locura y el crimen). Sin embargo, no se desprecian otros recursos. Las propuestas "antropotécnicas" no serán extrañas en el anarquismo español, y la idea de que la mejora biológica de los individuos pueda ser condición o resultado del establecimiento de la Anarquía era relativamente habitual en articulistas como Urales:

"Las leyes de la herencia, si existen para el mal, para sembrar la fealdad y la idiotez, es preciso que existan para el bien, para hacer el hombre genial y hermoso (...) y por la herencia misma, por esta herencia que ahora es una dificultad para la anarquía, podremos establecerla sin

referido a ella. Zola la introdujo en la novela; Ibsen en el drama, y Max Nordau en la crítica literaria." Radl(1988), p.197. Mella, por ejemplo, declara que "la degeneración de la raza humana en algunos puntos de Europa ha sido evidenciada por los filósofos." Lombroso y Mella, (1978), p.152. Las afirmaciones de Urales en este mismo sentido son, como veremos, bastante numerosas.

⁵⁹² La degeneración era el resultado de la aludida conversión de la miseria social en miseria fisiológica. En palabras de Mella: "La miseria social produce la miseria fisiológica, (...) De la miseria fisiológica salen los locos, los neurasténicos, los epilépticos, (...) son el producto de la estructura social que fomenta la degeneración de multitudes dedicadas al trabajo." Lombroso y Mella (1978), P.152.

⁵⁹³ Medicina además urgente: "...la degeneración de la especie humana debe ser un hecho fatal si el soplo vivificador de la Revolución no llega a tiempo y dispone lo contrario." Vives, E. (1896), "Selección al revés", Ciencia Social, 8, 234-239; p.239. El reformismo social es, desde este punto de vista, una solución falsa al no implicar, por definición, la única terapia realmente eficaz: la revolucionaria (Vid. p.ej: Lorenzo (1900), Madrid, pp. 30-31).

reparo."⁵⁹⁴

1. ¿Jerarquías naturales?: La cuestión de la desigualdad.

Sin duda alguna, la introducción de las diferentes teorías biológicas y sociales que hacían referencia próxima o lejana a Darwin, volvieron a plantear agudamente la cuestión de la desigualdad. En especial la expresión <<supervivencia del más apto>> -acuñada por Spencer y utilizada por Darwin-, fue utilizada profusamente para legitimar la ficción meritocrática. La Naturaleza reparte sus dones de manera desigual: la Sociedad, con su división en clases, refleja ese desigual reparto. Las llamadas <<clases directoras>> no sólo son las que detentan el poder y la riqueza: son ricos y poderosos porque son los mejores, los triunfadores en una lucha por la existencia donde los seres superiores aniquilan a los inferiores.

Ya hemos anticipado algo de las respuestas que dieron los anarquistas españoles a este desafío: a) la división en clases no es el resultado de la proyección en la sociedad de las jerarquías naturales, sino el producto de un <<accidente>> histórico, de una desviación patológica de lo que debiera haber sido el curso rectilíneo de la historia humana; b) burgueses y

⁵⁹⁴ Urales (1903)c.,p.679. También es frecuente encontrar la creencia en los efectos benéficos del amor libre: "...de este derecho de la carne, que es muy poca cosa llamar **amor libre**, (...) depende la regeneración de la especie humana, degenerada por rehuir las secretas vías de que se vale la naturaleza para la más selecta reproducción de la especie." Nieva, T. (1890), "Las pasiones humanas", en Segundo Certamen Socialista, Barcelona, 93-114; p.113.

aristócratas no presentan signos externos -físicos y de conducta- de su supuesta superioridad intrínseca, sino de degeneración; c) la causa de la degeneración física y moral de burgueses y aristócratas es la práctica de un género de vida fundada sobre una moral falsa e hipócrita⁵⁹⁵.

El populismo⁵⁹⁶ -un rasgo característico del anarquismo hispano- es el reverso de la crítica feroz de la moral burguesa. La idea de que proletarios y campesinos fueran seres inferiores desde el punto de vista biológico resultaba especialmente insoportable para unos libertarios que creían ciegamente en la

⁵⁹⁵ Según Álvarez Junco, una de los reproches más habituales de los anarquistas españoles a la sociedad burguesa fue el de su incapacidad para "responder coherentemente a las exigencias de su propia moral." Álvarez Junco (1991), p.200. Es decir, lo que caracteriza a la moral burguesa es su falsedad: detrás de la moralidad encontramos el <<vicio>>. Ahora, bien, como veremos, el vicio, como el pecado, es finalmente castigado. Ignorar las reglas que prescribe la Naturaleza a las conductas, lleva finalmente a la degeneración física de las clases superiores.

⁵⁹⁶ Cuando hablamos de "populismo" somos conscientes de la carga semántica -normalmente negativa- que ha adquirido este vocablo en el lenguaje político. Ucelay-Da Cal ha señalado como existieron reticencias durante la dictadura franquista a aplicarlo a movimientos republicanos o incluso al anarquismo. Ucelay-Da Cal, E. (1988), "Acerca del concepto 'populismo'", Historia Social, 2, 51-74; p. 58. Hoy estas reticencias se van superando, aunque no quede muy claro que significa exactamente populismo desde un punto de vista científico (vid.: Torres Ballesteros, S. (1987), "El populismo. Un concepto escurridizo", en Álvarez Junco (comp.), Populismo, caudillaje y discurso demagógico, Madrid, 159-180.). Nosotros, cuando hablamos del populismo de los libertarios, hacemos alusión a dos realidades: a) que los anarquistas que llegaban a escribir en las publicaciones libertarias se veían a si mismos, explícita o implícitamente, como una élite distinta del "pueblo"; b) que esa élite profesaba un verdadero culto a ese "pueblo" (vid. Álvarez Junco (1986), p. 198.).

capacidad revolucionaria del <<pueblo>>⁵⁹⁷. Una fe que podía desfallecer en los múltiples ocasiones en que la pasividad de las masas se hacía evidente: ¿cómo racionalizar esa pasividad? Joan Montseny se encargó a lo largo de los años 1890 y los primeros años del XX, de responder a esta pregunta utilizando una terminología claramente biologizante. Según el anarquista de Reus, existe en el <<pueblo>> un depósito de energías <<vitales>> prácticamente inagotable, que no se hace visible hasta que un estímulo ambiental externo hace que se manifiesten. La pregunta es clara: ¿qué clase de estímulo es necesario para que se produzca el despertar intelectual y revolucionario del <<pueblo>>?⁵⁹⁸ La respuesta es también clara: este estímulo solo

⁵⁹⁷ Creencia en la capacidad revolucionaria del <<pueblo>> que está íntimamente conectada con el espontaneísmo: "En el terreno de la organización y tácticas revolucionarias, (...), espontaneísmo significa primordialmente fe en el pueblo, tanto en la justicia de sus reivindicaciones como en sus modos instintivos de acción política, sin necesidad de dirigentes ni programas definidos." Alvarez Junco (1991), p.377.

⁵⁹⁸ Todas estas especulaciones de Urales creemos que deben ser situadas dentro de un contexto intelectual específico: el de la popularidad de la psicología social en el periodo finisecular. Popularidad también constatable en medios libertarios. En este sentido, Angel Duarte ha propuesto la hipótesis de que el planteamiento de la huelga general como estallido espontáneo, tiene mucho que ver con el interés que mostraban estos en la psicología social (cita como ejemplo de influencia de la psicología social el caso del redactor de Ciencia Social Pere Coromines -Duarte, A. (1988), Pere Coromines: del republicanisme als cercles libertaris (1888-1896), Barcelona, pp. 118-119-). Más específicamente ha sugerido que determinados principios desarrollados por Gustave Le Bon en su Psychologie des foules podían ser reinterpretadas en clave libertaria, en especial, el "sentimiento de potencia invencible que el individuo asume cuando se ve inmerso en la multitud y, sobre todo, los mecanismos de contagio mental y de sugestibilidad, el estado de fascinación que siente el individuo al sentirse partícipe de la masa..." Dicha reinterpretación vendría condicionada por un hecho objetivo: la fragilidad de la acción organizada de los libertarios. Sólo cabría esperar entonces "un estallido popular de ira que se generalizase por la dinámica interna de las multitudes." La cuestión era entonces determinar quien sería el

lo puede proporcionar el <<genio>>. En el caso de Urales, esta apelación se convierte en una fuente de legitimación de las élites revolucionarias⁵⁹⁹. El liderazgo y la valía intelectual de Serrano Oteiza, Farga Pellicer o Anselmo Lorenzo, no es casual. Se trata de seres cuya superioridad es el producto combinado de factores sociales y biológicos. Pero estos últimos tienen, en este caso, un papel preponderante: el genio revolucionario es el producto de la evolución natural.

Pero si en Urales es especialmente perceptible la tensión entre populismo y elitismo, las contradicciones se generalizan cuando los anarquistas españoles tratan la espinosa cuestión de las llamadas <<razas inferiores>>. Por un lado encontramos la proclamación de la igualdad <<sustancial>> de todos los hombres. Pero, por el otro, es bien visible que se va aceptando progresivamente el modelo evolucionista que había popularizado la Antropología Cultural: existían pueblos y razas que por motivos diversos se habían quedado rezagados en el proceso evolutivo. El problema se hacía más agudo cuando se admitía que detrás de este <<retraso>> se escondía una inferioridad mental

"hipnotizador". Duarte, A. (1991), "Entre el mito y la realidad. Barcelona, 1902", en Bonamusa, F. (ed.), La huelga general, Madrid, 147-168; pp. 155-156. Sobre la psicología social y sus "aplicaciones" sociopolíticas vid: Nye, R.A. (1975), The Origins of Crowd Psychology, Londres; Van Ginneken, J. (1992), Crowds, Psychology and Politics, Cambridge y Nueva York; Rossi, L. (1990), "Fra psicologia sociale e sociologia: Scipio Sighele e lo studio dei fenomeni collettivi", Storia della Psicologia e delle Scienze dell Comportamento, 2, 205-226.

⁵⁹⁹ Según Álvarez Junco no es raro encontrar en la prensa ácrata afirmaciones de neto corte elitista. Álvarez Junco (1991), p. 381.

y biológica real. Los anarquistas tratan de responder - precariamente- a ese desafío. Existían, en efecto, razas <<atrasadas>>. Incluso se admitía la existencia de diferencias mentales y biológicas entre el <<salvaje>> y el <<civilizado>>. Ahora bien, aunque la igualdad entre los hombres no era una realidad, esto no quiere decir que no se pueda producir en el futuro. En primer lugar, porque todos procedemos de un tronco simiesco común. Y, en segundo lugar, porque las diferencias mentales y biológicas pueden ser eliminadas en un lapso de tiempo no excesivo. Esta última afirmación, como veremos, exigía el desarrollo de un punto de vista netamente neolamarckiano.

1.1. ¿Son burgueses y aristócratas los más aptos?.

La preocupación ante la justificación biológica de la desigualdad aparece, como hemos visto, de manera contrastable a partir de mediados de los años ochenta del siglo pasado en las publicaciones libertarias⁶⁰⁰. Es el momento en que la réplica a las teorías que tomaban a la "lucha por la existencia" como punto de referencia obligado de una supuesta "preponderancia de los seres superiores", (y a la legitimación por tanto de las

⁶⁰⁰ Ciertamente es que, como ya hemos visto, la preocupación por la utilización burguesa de la teoría de Darwin coincide en el tiempo con el mismo hecho de su primera recepción significativa en 1882. Sin embargo, hay que esperar hasta el período comprendido entre 1886 y 1890, para encontrar una serie relativamente constante de artículos en prensa que se refieran a ello.

relaciones existentes de clase⁶⁰¹), alcanzaba una considerable dimensión. Sin duda la expresión "supervivencia del más apto", una vez asumido que la evolución era progresiva y la identificación de "apto" con socialmente exitoso, no tenía nada de inocente desde el punto de vista de la legitimación del orden social existente⁶⁰². Carga no inocente que se hizo evidente cuando autores apreciados en los medios libertarios, como Ernst Haeckel, afirmaban (afirmación reflejada en la prensa libertaria en 1890) que si se había de atribuir al darwinismo una tendencia política, esta "tendencia no podía ser más que aristocrática",

⁶⁰¹ La instrumentalización de la obra de Darwin para justificar la división de clases propia de la "sociedad presente" era percibida con claridad: "En las teorías sobre 'la evolución' del célebre naturalista no han visto más que un argumento que apoya y prueba que la constitución social de hoy está perfectamente dentro de la lógica así como en las de 'la lucha por la existencia', se apoyan para probar, aunque fundándose en falsos silogismos, que es muy natural y lógica, la división de la sociedad en dos clases..." Redacción, (1890)b., p.1.

⁶⁰² En la quinta edición del Origen de las especies, Darwin introdujo como sinónimo de "selección natural" la expresión spenceriana "supervivencia del más apto". Trataba con ello de desactivar la creciente impresión de que detrás de la "selección natural" se ocultase algún género de propósito o plan. No parece, según algunos autores, que ni Darwin ni Wallace creyeran estar dando un paso de especial significado al introducir la expresión "supervivencia del más apto": se trataba más de la introducción de un término que de un concepto (vid. Paul, D.B. (1988), "The Selection of the 'Survival of the fittest'", Journal of the History of Biology, 21, 411-424; pp. 418-419; Haines, V.A. (1991), "Spencer, Darwin, and the Question of Reciprocal Influence", Journal of the History of Biology, 24, 409-431; p.418). Sin embargo, la expresión tomada de Herbert Spence, adquirió rápidamente una fuerte carga social, en la medida en que se identificó apto con socialmente exitoso. Así lo percibía Anselmo Lorenzo: "Sostiene hoy la clase directora como artículo de fe, (...) que los que en la sociedad disfrutan del poder, de la riqueza y de la ciencia son los individuos preponderantes por más fuertes y más dotados, y, por consecuencia, los pobres, los desheredados, los trabajadores, son seres inferiores, irredentos e irredimibles que han de aceptar su suerte." Lorenzo (1928), p.22.

ya que sólo "el pequeño número de los elegidos, los más aptos o más fuertes, se encuentran en estado de sostener victoriosamente esta concurrencia."⁶⁰³

Ya nos hemos referido anteriormente a algunas de las claves del uso y abuso de la expresión "lucha por la existencia". Nos centraremos ahora en la denuncia anarquista de la correspondencia entre posición social preeminente y una presunta "aptitud" orgánica reconocible. La primera de las estrategias desplegadas en esa denuncia, solía tomar la forma de una "genealogía" de la división social en clases que trataba de mostrar su carácter histórico-contingente, y por tanto, no tener su origen en ninguna superioridad "natural" o esencial. Se trata de la consecuencia más nefasta de la ruptura en el Origen del "orden" de la Naturaleza. Así lo expresa Anselmo Lorenzo en las páginas de La Asociación:

"En lo pasado, la idea de la propia insuficiencia obligó al hombre a asociarse, y la asociación, basada en la

⁶⁰³ Redacción (1890)a., p.1. El texto citado de Haeckel, sin duda, pertenece a su famoso escrito, Freie Wissenschaft und freie Lehre (1878). En él trataba de responder al prestigioso científico y político Rudolf Virchow, quien había acusado al darwinismo de <<socialismo>>. Di Gregorio (1992), pp. 275-276. Según Britta Rupp Eisenreich, Haeckel fundamentaba explícitamente su visión <<aristocrática>> del darwinismo, en fórmulas tomadas de Spencer (supervivencia del más apto, etc.) Rupp-Eisenreich (1992), p. 206. Ahora bien, la aristocracia de Haeckel era una aristocracia burguesa, una aristocracia del talento que se oponía a la concepción aristocrática del linaje y la sangre (vid. sobre este último aspecto: Muniesa, B. (1982), "El impacto del darwinismo en el pensamiento social", Anthropos, 16-17, 81-84; p.83.). Por otra parte, según R. Weickart, la insistencia haeckeliana en el carácter aristocrático del darwinismo "refleja un giro conservador entre los socialdarwinistas" alemanes. Un giro, por otra parte, "común a los liberales alemanes." Weickart, R. (1993), "The Origins of Social Darwinism in Germany", Journal of the History of Ideas, 54, 469-488; p. 483.

inexperiencia no se fundó en pacto alguno(...) y por consecuencia (...) fue entronizándose la autoridad a beneficio del más pillo, no del superior, ni del fuerte, y en perjuicio del más cándido, no del inferior ni del débil..." ⁶⁰⁴

La "estrategia estilística" aquí es, por decirlo de alguna manera, hacer visible tanto la contingencia como la injusticia. Se trata de demostrar que el dominio de clase no está fundado en Natura, jugando con los diversos sentidos de "lo natural". En primer lugar, el dominio no parece la manifestación de superficie "la naturaleza de las cosas", sino más bien el hijo de un accidente histórico. En segundo lugar, el resultado de este acontecimiento, no nos indica que se hubieran respetado las leyes "justas" de la Naturaleza, sino todo lo contrario (ya que se beneficia el "pillo" y no el "fuerte"). Y, en tercer lugar, como conclusión, la estructura social existente no es la emanación "exterior" de la mayor o menor "aptitud" de las distintas naturalezas individuales, sino la misma condición (externa) , históricamente determinada, por la cual determinados individuos gozan de una "renta de situación" favorable y permanente que les permite el monopolio de diversas formas de capital (económico o cultural). De hecho, los "signos" aparentes de su "superioridad" (sabiduría, riqueza, etc) son el resultado de la institucionalización de ese monopolio:

"He procurado demostrar anteriormente que los seres **fuertes** o **superiores** no son más que **privilegiados**, y, que por consiguiente, su superioridad no es en ellos cualidad esencial, sino adquirida y sostenida por circunstancias extrínsecas; es decir, son más sabios porque monopolizan la

⁶⁰⁴ Lorenzo, A. (1904)a., p.134.

ciencia; son más ricos, porque detentan la riqueza pública; son más poderosos, porque existe una organización social que obliga a los ignorantes, a los pobres y a los débiles a vivir supeditados a sus expoliadores."⁶⁰⁵

El siguiente paso será mostrar la distancia entre la pretensión a la superioridad y la "realidad" de unas conductas y unas manifestaciones corporales que no abonan precisamente la legitimidad de tal pretensión. Un ejemplo característico nos lo ofrece una vez más Anselmo Lorenzo en su comentario, en las páginas de Acracia (1887), a la traducción española de Las mentiras convencionales de nuestra civilización de Max Nordau. La aristocracia -para ser aristocracia "natural"- según Nordau, habría de cumplir una serie de requisitos a medio camino entre el heroísmo nobiliario más tradicional y la "calidad" biológica:

"...para que una casta nobiliaria exista de derecho, debe probar el fundamento antropológico de sus pretensiones; debe salir de un grupo escogido y por selección mantener y acrecentar sus cualidades. Sólo de esta manera puede conservar intacta la superioridad, y si no debe desaparecer: debe ser heroica (...) no puede en fin formar

⁶⁰⁵ Lorenzo, (1904)a., p.134. En la misma línea, el mismo Lorenzo en Acracia, para quien en la "sociedad humana (...) no son los individuos más fuertes y más inteligentes los que disfrutan del poder, de la riqueza y de la ciencia, sino los favorecidos por el privilegio." Lorenzo (1886)c., p.59. Vuelve a repetir el mismo argumento en Lorenzo, A. (1894)b., "El dogma burgués", La Idea Libre, 23, 1; p.1. No sólo Anselmo Lorenzo. Afirmaciones parecidas encontramos en La Alarma de Sevilla, que se apoya en la autoridad "científica" de Büchner (vid. Buchner (1870), pp. 319-320). No existe isomorfismo entre Sociedad y Naturaleza. Según Büchner en la actual "guerra social" en la cual "la ley natural está sujeta a la voluntad de las instituciones humanas, no vence "siempre" el "mejor dotado", sino "que más bien sería la grandeza del ingenio la que sería sacrificada...". Desde la autoridad que le confiere el texto de Büchner el redactor anarquista afirma: "La fortuna, el oro y los billetes de banco, es lo único que tiene la burguesía para triunfar del proletariado. El talento no obra para nada." Redacción (1890)c., p.1.

casta cerrada (...) Cada vez que de el pueblo surja un individuo superior, debe abrirle sus brazos la aristocracia, con lo cual evita la degeneración y mejora su sangre."⁶⁰⁶

Para Nordau era evidente que la nobleza, "la clase que se distingue del resto de la nación por sus títulos hereditarios no satisface de ninguna de las condiciones de una aristocracia natural". De ahí concluye Lorenzo que, "no ocupan los puestos privilegiados aquellos a quienes les correspondería sino seres abyectos y despreciables"⁶⁰⁷. Obsérvese que Anselmo Lorenzo acepta, en principio, hablar en los mismos términos que Nordau. La crítica se realiza "desde dentro": los requisitos biológicos, antropológicos, y morales a los que no responde la nobleza "actual" son aceptados, implícitamente, como criterios válidos a través de los cuales se puede identificar a quien es merecedor del reconocimiento colectivo⁶⁰⁸. Dejando al margen esta cuestión, es interesante ver como se pasa insensiblemente de la

⁶⁰⁶ Nordau (1887)a., p.353.

⁶⁰⁷ Nordau (1887)a., p.353. La técnica suele ser la del contrapunto: la del contraste entre las formas de vida del proletariado y las clases directoras. Así, encontramos, por un lado, "individuos que salen de los abismos de la miseria y de la ignorancia para alcanzar las posiciones más brillantes...", pertenecientes a un "proletariado" al que se ve en "las grandes poblaciones agitarse, discutir, organizarse..." Por el otro vemos a "los descendientes de los recién encumbrados o de los encumbrados de larga fecha" que caen "en la abyección y el embrutecimiento", es decir, a "los últimos restos de la aristocracia" que se dedican "a criar caballos, asistir al circo gallístico, frecuentar el trato de manolas y rufianes..." Lorenzo (1886)c., pp 59-60.

⁶⁰⁸ Muy probablemente Lorenzo busque crear un contraste retórico al confrontar la realidad "objetiva" de la nobleza, y la versión que daba ella misma del origen de su privilegio (el "ideal nobiliario").

no "legitimidad" de la pretensión a la correspondencia entre superioridad social y biológica, a la descalificación del "enemigo" como ejemplo ya de retroceso a la animalidad, ya como "degenerado".

Una de las primeras formulaciones en esta dirección, la encontramos en las páginas de La Tramontana (1887)⁶⁰⁹, en las que se comenta la participación de Josep LLunas y Anselmo Lorenzo en el debate celebrado en el Ateneo Barcelonés sobre las relaciones entre socialismo y progreso⁶¹⁰. Al referirse a la participación de Lorenzo señala ya cierta semejanza entre determinados comportamientos y el retroceso a la animalidad:

"Parla del curanderisme polítich y de la falsa teoria de la dominació de las classes inferiors por las superiors treynt á relluir y posant en ridícul aquets tipus d'elegancia que semblan molts cops descendents directes dels micos..."⁶¹¹

⁶⁰⁹ Existe un ejemplo anterior. En 1885, en la Bandera Social, se habla, por un lado de unos "oprimidos" que "se van haciendo más fuertes", gracias al "progreso" que "les va suministrando las armas que distinguen a las razas superiores", y por el otro, de unas clases superiores que son "la enervada raza, la degenerada especie." Citado en Núñez (1977), pp. 338-339.

⁶¹⁰ En La Tramontana encontramos una interesante comentario sobre la participación tanto de LLunas como de Lorenzo: "Aquells que crehuen per haverho llegit en los llibres dels sabis, que en la lluyta per la existencia los sers superiors dominan als inferiors, si haguessin acudit l'ultim dilluns al Ateneo Barcelonés de segur que haurian dubtar de sa creencia." Redacción (1887)a., p.2. Sobre este debate vease: Nettleau (1969), pp. 526-527.; Casterás (1985), pp. 345-346.

⁶¹¹ Redacción (1887)b., "En L'Ateneu dels senyors", La Tramontana, 305, 2-3; p.2. El discurso completo de Lorenzo se puede consultar en El Productor (números 38-9). En las páginas de Acracia encontramos una crítica de la intervención en el debate de los no anarquistas (Redacción (1887)c, "La demagogia burguesa", Acracia, 14, 184; p.184).

Lo que en 1887 era una "semejanza", en 1889 (Segundo Certamen Socialista) se convierte en una evidencia denunciada por síntomas indudables, por estigmas físicos:

"Ejemplo bien patente nos ofrecen los privilegiados españoles (...) encanallados en el aturdimiento del vicio y del flamenquismo, llevando pintado en su fisonomía, por la languidez de las facciones, el aplastamiento de su frente y la prolongación de sus orejas, el retroceso a la animalidad..."⁶¹²

Aquí, se establece una correlación que ya no dejará de propagarse entre los anarquistas españoles: la necesaria conexión entre la inmoralidad de las clases dominantes, su género de vida licenciosa y la degeneración de éstas. Una aproximación a este punto de vista la encontramos en 1891 en un artículo de Josep LLunas en La Tramontana. Es, por otra parte, una explicación de la degeneración de los "ricos" que tiene como punto de anclaje una peculiar utilización de la expresión "lucha por la existencia":

"Lo rich no emplea generalment son temps en res mes que en frivolitats y en tonterias (...) tal es, en una paraula la arrastrada lluyta de la existencia que sosté (...) donchs si las classes ricas no fan res util no sostenen lluyta per la existencia, no hi cab cap dubte de tenen de degenerar..."⁶¹³

⁶¹² Lorenzo (1890)a., p. 156. A partir de este momento se convierte en un tópico recurrente en Lorenzo (Vid. Lorenzo (1894)b., p.1. y Lorenzo (1928), p. 26.)

⁶¹³ LLunas, J. (1891)c., "Qüestions socials. Educació y capacitat de las classes obreras", La Tramontana, 502, 2; p.2. LLunas trata de dar argumentos en contra de la idea de que "constituheixen una classe superior á la classe obrera, per la

Teresa Claramunt, trece años después, explica la degeneración de las clases pudientes de una manera análoga, pero destacando aún más el hecho de la necesaria correlación entre vicio (inversión de la verdadera moral natural) y degeneración:

"Tan irracional modo de proceder ha dado origen a los vicios crueles que por atentar a la Naturaleza hasta las entrañas, de los mismos que le dieron margen, aniquilando sus cuerpos, atrofiando sus cerebros, notándose hoy decrepitas y degeneradas, las clases pudientes logrando por rara excepción encontrar en el seno de ellas una medianía, intelectualmente hablando. Natura castiga a los que de ella huyen."⁶¹⁴

senzilla rahó de que ells han pogut obtenir aquesta *superioritat* pels estudis que han pogut rebre." LLunas responde distinguiendo la educación de una instrucción "ficticia" que embota la inteligencia, y, estableciendo un criterio distinto para determinar la "superioridad": la propia "estructura" determinada por la forma en que se realiza la lucha por la existencia. La conclusión es que, al estar los ricos "al abrigo" de la lucha por la existencia, no pueden "perfeccionar" su "estructura": "... si la lluyta per la existencia, (...) es la primera condició de anar reformant los sers organisats sa estructura envers un de més perfeccionada; no poden pas ser generalment las classes elevadas las que pogan reunir condicions pera dirse **superiors** puig tenint apenas de sentir los efectos d'aquest combat per vida per tenirla garantida a la sombra de sos privilegis, sa estructura com á sers organisats es mes influida per las demás lleys naturals que per la principal del combat per la vida." LLunas (1891)c., p.2.

⁶¹⁴ Claramunt, T. (1904), "Victimas del sofisma", El Productor, 58, 1; p.1. La degeneración de las clases directoras puede tener otras consecuencias <<sociobiológicas>> bastante evidentes. La victoria del proletariado (fuerte intelectual y físicamente) sobre unas clases directoras degeneradas es algo bastante previsible: "Dejan los unos en pos de si los olores de las esencias con que enmascaran la hediondez de la escrófula y la sífilis (...) Fertilizan los otros con su sudor los campos (...) Nada puede esperarse de aquellos corrompidos en lo moral y corrompidos en lo físico. Al paso que éstos, sanos de corazón y fuertes físicamente, son (...) como materia primera de lo que se ha de confeccionar el hombre libre de la emancipación social. Porque, si, según las teorías darwinistas, los más fuertes y mejor dotados han de prevalecer sobre los débiles, ya pueden prepararse esos engendros del histerismo, puesto que los otros,

Pero, es una vez más Anselmo Lorenzo el que nos da una especificación de cómo se produce ese proceso de decadencia biológica dentro de las clases dominantes. En este texto de 1901, es la familia burguesa la que se convierte en el receptáculo privilegiado donde se incuba la degeneración. En el relato de la historia de una niña que va a hacer la primera comunión, se condensa una versión de cómo se producen los procesos degenerativos dentro de instituciones sociales tomadas como sagradas. El recurso a la explicación ambientalista es, pues, claro:

"La familia que dicen los sabios oficiales que es la célula social (...), era una especie de invernadero, falto de efluvios de vida y saturado de las miasmas de muerte, donde aquella niña, que podía honrar a sus padres, a su país, a su raza, a la humanidad entera, como honra a su especie el tipo que reúna todas las perfecciones, moldeábase según las repugnantes condiciones del medio. Degenerada por selección al revés, ocupaba el último lugar de la escala de cretinos que forman las clases directoras."⁶¹⁵

fuertes de nervios y de sangre pura, promueven las ideas para mañana emplear la fuerza, y la lucha entre el enclenque sietemesino con el robusto al par ilustrado gañán es fácil previsión." Redacción (1894)a., "Veraneando", La Idea Libre, 10, 1-2; p.2.

⁶¹⁵ Lorenzo, A. (1901)b., "Flor de invernáculo", Suplemento de La Revista Blanca, 108, 90; p.90. Hay que aclarar qué se quiere decir con "selección al revés". Normalmente se asimila a la regresión a anteriores estados evolutivos producida por el cruzamiento de los seres más "débiles" o de peor calidad biológica, en contra de la supuesta tendencia progresiva de la "selección natural". Entre los anarquistas españoles el primero que utiliza la expresión es Enrique Vives: "En su trabajo de selección constante la naturaleza encuentra en el hombre, las más de las veces, un asiduo e inteligente colaborador, mas en otras éste se convierte en su peor enemigo(...) En fin de cuentas, es siempre aquella quien resulta triunfante, pero no es menos cierto que la labor sería más fecunda, (...) , si el hombre continúa siendo su fiel aliado, ayudándola en su obra de perfección de la raza, en vez de oponerle otro trabajo de selección en sentido

El "mal" consiste una vez más en el alejamiento de las reglas naturales de conducta - alejamiento que como vemos, se convierte en uno de los elementos definidores tanto del "vicio" como de la falsa moral de la aristocracia y burguesía. La familia de los "privilegiados" no es sólo el lugar donde se reproduce la "inmoralidad", sino que es un "medio" que produce degenerados. Pero, además, en el hogar burgués se malogra su supuesta función privilegiada: la reproductora. Así, las mujeres que no saltan de la "clausura del gineceo", y se ponen en "contacto con la naturaleza" son las "que a lo sumo dan un heredero" y "no concebirán jamás al hombre capaz de amar, de luchar, y de sacrificarse".⁶¹⁶

Como vemos la técnica del contraste alcanza aquí su punto culminante. No solo se muestra la discrepancia entre la "posición" y la escasa bondad biológica de los que la ocupan. A

inverso." Vives (1896), p. 234. En esta línea, Vicente March, ofrece una versión de cómo se produce la selección al revés en la sociedad presente: "Existen privilegiados que no necesitan luchar porque mucho antes de venir a la vida ya tenían seguro en el banquete de ella un buen cubierto, y presencian impasibles como se despedazan los demás desheredados (...). En esta perspectiva, la ley biológica de la lucha por la existencia no se manifiesta por una selección directa, como en las demás especies, sino por una selección totalmente invertida o del revés; pues los individuos más dignos de vivir son sistemáticamente excluidos de la sociedad que llega así a cretinizarse casi por completo." March, V. (1898), "La lucha por la existencia entre los hombres", La Revista Blanca, 5, 137-139; p. 139.

⁶¹⁶ Lorenzo, (1901), p. 90. En la misma línea Urales: "Hoy la aristocracia del dinero, como antes la del pergamino, es impotente para engendrar seres superiores y para reunir en un individuo potente suma de fuerzas vitales, porque las ha gastado en las orgías del poder." Urales, (1900)a., p.468.

la discontinuidad entre "actual organización social" y "orden de la Naturaleza", evidenciada en el relato de los orígenes de las primeras agrupaciones sociales, se suma ahora la degeneración de aristócratas y burgueses como "signo" y prueba visible de la radical oposición entre su moral, (artificial y dominante), y las reglas de conducta "naturales" (identificadas no pocas veces con las higiénicas).

1.2. Federico Urales y la justificación biologizante del populismo.

Uno de los rasgos más característicos del anarquismo español es señalado certeramente por Alvarez Junco, al referirse "al engarce de un racionalismo doctrinal extremo, un sueño de máquinas liberadoras y relaciones humanas supercivilizadas, con el culto de un pueblo -y el arraigo entre un pueblo- 'irracional', tradicional y violento."⁶¹⁷ Añadiríamos aquí, que esta tensión tiene una de sus manifestaciones más tangibles en la distancia existente entre las normas ideales del "obrero consciente" y las costumbres, la "sociabilidad" real del pueblo⁶¹⁸. Rescatar de alguna forma la "bondad" latente -

⁶¹⁷ Alvarez Junco, (1986), p.198. Mitificación del pueblo que, según el mismo autor, se extiende no sólo a anarquistas o socialistas, sino que es un rasgo distintivo también de la subcultura republicana de la última década del XIX y primera del XX (vid. Alvarez Junco, J. (1990), "Cultura popular y protesta política" en Pueblo, movimiento obrero y cultura en la España contemporánea, París, pp. 157-168).

⁶¹⁸ Carlos Serrano, incluso afirma que la cultura obrera marca diferencias con respecto a la cultura popular en cuestiones tan sustanciales como la estructuración del tiempo, la construcción del espacio y los símbolos. Se trata de "definir una cultura obrera que rompe a la vez con la(s) cultura(s)

capacidad revolucionaria incluida⁶¹⁹- se convierte en un objetivo irrenunciable a la vez que una creencia sacralizada. La expresión viva de la vacilación entre el presente -desde este punto de vista- nada halagüeño de las capas populares, y la esperanza puesta en un fondo incorruptible, la encontramos en el Montseny de la Sociología Anarquista (1896):

"...por pervertido que esté el pueblo le queda siempre algo de incorruptible, algo que le tiene siempre dispuesto para

dominante(s) y con la(s) cultura(s) "populares" tradicionales, y que trata de configurar una clase obrera bien diferenciada ya de un Pueblo sin perfiles definidos." Vid. Serrano, C. (1989), "Cultura popular/cultura obrera en España alrededor de 1900", Historia social, 4, 21-31; pp. 24-26. Sin embargo, en nuestra opinión, los anarquistas no estaban tanto por la labor de configurar una clase obrera desgajada del pueblo, como de introducir en éste ideas, hábitos y normas de conducta inspirados en el entramado ideológico libertario. Entramado ideológico que, por otra parte, ellos veían como la encarnación misma de la racionalidad.

⁶¹⁹ Este era un tema que tenía desde el punto de vista político la mayor importancia: demostrar que la clase obrera tenía "méritos" suficientes como para ser considerada beligerante en la arena pública. Esta cuestión preocupa, por ejemplo, a Anselmo Lorenzo: "Suele decirse a los trabajadores, por escritores burgueses y aún yo recuerdo haberlo leído por algún escritor obrero procedente del socialismo parlamentario; 'que ninguna clase social debe intentar una revolución mientras no sea la clase más fuerte; y no ya por su ideal, sino por su superior inteligencia, por su mayor moralidad, y esto no de un modo relativo, sino absoluto'." Lorenzo (1928), p. 25. Llunas respondía con un doble argumento interesante: a) la "experiencia de la vida" educa tanto o más que la "instrucción" que reciben los ricos; b) los trabajadores sufren en toda su intensidad la "lucha por la existencia", lo cual implica una mayor capacidad biológica: "...nostre objecte no es altre que probar que la classe obrera, com á tal classe que ha rebut menos instrucció que las altras, té educació y capacitat per comprendre la cosa pública tan be ó millor que las altras classes, y en particular que las més ricas, perque s'educa en la experiencia de sa vida y adquireix innegable capacitat pel modo ab que realisa sa lluyta per la existencia." Llunas (1891)c., p.2.

ser vasallo de lo bueno."⁶²⁰

Pero, ¿cómo hacer creíble esta afirmación?. Mella, en 1903 nos da una de las respuestas posibles. La conducta de los obreros se aproxima cada vez más a la del ideal del obrero "consciente". Se trata de "revelar" una tendencia histórica indudable, que es paralela a la propia emancipación del proletariado:

"Si antes eran los obreros rebaño embrutecido (...) hoy muchos de ellos se intentan sustraer de la servidumbre económica, y se sustraen de hecho a la taberna y a la ignorancia y buscan ansiosos el periódico, el folleto y el libro ..."⁶²¹

Sin embargo, lo que nos interesa aquí, son las especulaciones que conectan la "capacidad" del pueblo con su potencial "vital" u orgánico. El que más insistió en esta vinculación fue Federico Urales. Desde la aparición de sus primeras obras fue éste un asunto recurrente en sus textos. Era prioritario demostrar que la "inferioridad" del pueblo no tenía un origen "orgánico"⁶²². Una de las tareas más perentorias era

⁶²⁰ Montseny (1896), p.58. Según Alvarez Junco el culto al pueblo en el anarquismo español se imbrica con una imagen optimista de la naturaleza. El "fondo incorruptible" a que se refiere Montseny encuentra aquí su lugar propio. Si todo lo <<natural>> es bueno, y el pueblo es lo natural por excelencia, es lógico pensar que esté menos corrompido por la civilización. Vid. Alvarez Junco (1986), p.198.

⁶²¹ Mella, R. (1903)a., "Adelanto positivo", La Huelga General, 17, 3-4; p.3. Obsérvese la polarización simbólica entre la taberna (lugar de propagación del vicio), y la forma de objetivación propia de la "cultura" con mayúsculas (lo escrito).

⁶²² Se trata evidentemente de crear un cortocircuito en la ficción meritocrática de que la estructura desigual de la sociedad tiene su fundamento, supuestamente legítimo, en la desigualdad de dotes naturales (vid. al respecto Bordieau, P.

hacer ver que la "ignorancia" -una de las taras mas visibles del pueblo- era producto de las condiciones sociales y no uno más de los síntomas de la inferioridad intrínseca del estamento no "privilegiado"⁶²³. En La ley de la vida (1893) se insinúa un argumento todavía poco desarrollado:

"Es verdad, mucha verdad que la masa común de los hombres somos unos ignorantes, pero lo somos porque las condiciones sociales lo exigen, no las condiciones orgánicas."⁶²⁴

(1980), Le sens pratique, París, pp. 229-230, en especial la nota 26). En este sentido, Anselmo Lorenzo afirma que la pauperización del trabajador (en el sentido de la somatización de la pobreza) representa para la burguesía un "beneficio" ideológico importante al hacer coincidir -al menos en apariencia- condición social y "condición orgánica": "Somos los trabajadores hombres de condición social disminuida, y para que lo seamos de hecho y lo dejemos justificado con apariencias de derecho, se nos rebaja el poder, se menoscaba nuestra dignidad, se nos dificulta la vida y se nos reduce a un estado que fluctúa entre cosa y bestia tanto como difiere esencialmente del tipo natural, racional y social de hombre." Lorenzo, A. (1903)a., "De la propiedad", La Huelga General, 19, 2-3; p.3.

⁶²³ Algunos anarquistas no niegan que la ignorancia se derive de una inferioridad "mental" de hecho, pero ésta es sólo la consecuencia de la falta de nutrición y, por tanto, de las condiciones sociales: "Los señores directores del humano rebaño, estos privilegiados del saber que condenan al trabajador a comer pan y cebolla, pretextando su inferioridad mental, y le vedan toda participación en la dirección y distribución de las riquezas que se producen, olvidan demasiado fácilmente que esta inferioridad mental es consecuencia obligada de aquella deficiencia de nutrición. El pauperismo económico es la causa del pauperismo intelectual." Prat, J. (1903), p. 55.

⁶²⁴ Montseny, (1893)a., p. 5. La importancia dada al problema del origen orgánico o no de la ignorancia se refleja en este mismo folleto: "Ahora el lector que le consulte sobre la causa de la ignorancia. Si la halla en el organismo humano, la sociología de la desigualdad es la científica; si la halla en el organismo social, la científica es la sociología de la igualdad." Montseny responde apoyándose en el supuesto implícito al que

En 1896, en su Sociología Anarquista, Montseny pone en cuestión la idea de que el origen de las categorías intelectuales dentro de una "raza" dada, tenga nada que ver con condiciones "intrínsecas" o biológicas:

"Las razas se califican por la construcción del cráneo y no por la educación recibida: entre los individuos de una misma raza sea esta la que fuera, existen categorías intelectuales no marcadas por la naturaleza, por incapacidad propia, sino marcadas por las categorías sociales."⁶²⁵

Pero lo que acaba radicalizando la posición del entonces Urales -hablamos a partir de 1898- es su oposición al elitismo de lo que aparecía como un nuevo grupo social autónomo: los intelectuales⁶²⁶. Oposición que no le impedirá, como veremos,

alude Alvarez Junco de la cercanía del pueblo con lo "natural" (vid. nota 34 de este capítulo). Obsérvese, una vez más, la utilidad retórica del solapamiento de dos ideas de Naturaleza: "La inteligencia con que cuenta el partido del pobre es la preparada por la Naturaleza (...) La que posean ha nacido de la propia composición orgánica y no de la organización social." Montseny (1893)a., pp. 6 y 27.

⁶²⁵ Montseny (1896), p.17.

⁶²⁶ La palabra "intelectual", según Inmann Fox, empezó a difundirse en España casi al mismo tiempo que en Francia, a raíz de la organización de los profesores y escritores franceses en torno al caso Dreyfus (Inmann Fox, E. (1976), La crisis intelectual del 98, Madrid, pp.9-16.). No hay que olvidar al respecto, el paralelo que existía entre la revisión del proceso del capitán judío y la promovida en España, hacia finales de 1897 y principios de 1898, para los presos de Montjuich (vease sobre el asunto, Pérez de la Dehesa, R. (1970), "Los escritores españoles ante el proceso de Montjuich", Actas del Tercer Congreso Internacional de Hispanistas, México, pp. 685-694; Abelló i Güell, T. (1992)a., "El proceso de Montjuich: la condena internacional al régimen de la Restauración", Historia Social, 14, 47-60.). De hecho, el paralelismo con lo sucedido en Francia no termina ahí, y explica, en parte, la conflictiva relación que

defender otro elitismo más acorde con sus intereses. Mella (1903) nos da una imagen clara de la preocupación que estaba generando en los círculos libertarios, que por decirlo de alguna forma, estaban más legitimados por una trayectoria "política" coherente⁶²⁷, un fenómeno que alcanzaba a individuos de la clase

mantienen los "nacientes" intelectuales españoles con sectores del anarquismo y del socialismo hispano. Así, en ambos países, la irrupción del término <<intelectual>> surge, en parte, de la toma de conciencia de la degradación objetiva de la condición social de los que empezaron a llamarse <<obreros de la inteligencia>> como consecuencia de un crecimiento excesivo de su número en relación a las posibilidades de trabajo ofrecidas tanto por el Estado, como por otros sectores de la oligarquía. Esa toma de conciencia se resuelve, en muchas ocasiones, tanto en la reivindicación de una función crítica con respecto a la realidad social, como en la idea de una solidaridad de intereses con la clase obrera (sobre el caso español, Serrano, C. (1987), Le tour du peuple, Madrid, pp. 311 a 314; sobre el caso francés Charle, C. (1990), Naissance des <<intellectuels>>. 1880-1900, París, 38-64.). El acercamiento de este sector social al anarquismo hispano pudo ser facilitada por la extremada flexibilidad doctrinal del movimiento libertario. A este respecto, Javier Paniagua ha afirmado que el "anarquismo fue una esperanza global de cambio social que se articuló mediante diversos lenguajes fraccionados..." Este "fraccionalismo" del lenguaje permitió, según este mismo autor, "que el anarquismo tuviera adhesiones en sectores no específicamente obreros - literatos principalmente- que lo asumieron para reclamar la libertad de creación y un vago sentimiento igualitario." Paniagua, J. (1991), "El anarquismo español: predominio de la acción", en Paniagua, J. y Gómez Tovar, L. (eds.), II. Utopías libertarias españolas, siglos XIX-XX, Madrid, 41-86, pp. 68-69. En cualquier caso, aunque se produjo una aproximación, pronto se reveló la discrepancia real de intereses entre un proyecto modernizador reformista de clase media y el movimiento obrero (entre la cuantiosa bibliografía que se refiere a la cuestión destacamos Aubert, P. (1993)a., "Intelectuales y cambio político", en García Delgado, J.L. (ed.), Los orígenes culturales de la II República, Madrid, 25-99. (en especial páginas 34 a 39); Aubert, P. (1993)b., "Elitismo y antiintelectualismo en la España del primer tercio del siglo XX", Espacio, tiempo y forma, serie Vª, tomo 6, 109-138, pp. 129-132; Villacorta Baños, F. (1980), Burguesía y cultura. Los intelectuales españoles en la sociedad liberal 1808-1931, Madrid, pp. 107 a 110 ; Mainer, J.C (1972), Literatura y pequeña burguesía, Madrid, pp. 77 a 88.).

⁶²⁷ Aunque es difícil de definir qué es una "trayectoria política coherente", creemos que conviene diferenciar entre intelectuales que se acercaron coyunturalmente al anarquismo (sobre el caso paradigmático de Azorín vease Fox, E.I. (1976),

media que se proclamaban a si mismos como "anarquistas":

"Esta en boga actualmente la palabra intelectual aplicado a literatos, publicistas, hombres de estudio, etc. Tan bien ha sentado a los favorecidos aquel dictado, que hasta periodistas de la más modesta condición, hombres que se precian de demócratas, de socialistas y aún de anarquistas se llaman a si mismos o se dejan llamar, con no disimulada complacencia intelectuales. Piénsenlo o no, establecen de este modo novísima e injustificada diferencia social (...) Cualesquiera que sea su profesión de fe, arcaica o progresiva, no ven en el pueblo sino al inferior a quien tienen derecho a dirigir."⁶²⁸

El problema ya era detectado por Urales en 1899. La crítica se dirige contra aquellos que tratan de erigir la tiranía del talento:

"Entienden los intelectualistas que aquél [N. del A: se refiere al pueblo] sea siempre inferior e incapaz para elevarse a las regiones del ideal, y de esta premisa, que aún siendo demostrable no tendría fuerza para constituir la tiranía del talento, elaboran la pica que, según ellos ha de derrotar a los emancipadores de la nueva sociedad."⁶²⁹

pp. 31 a 47. y Urales, F. (1932), Mi vida, Vol. III, Barcelona, p. 32.), y los que se mantuvieron a lo largo de su vida dentro del campo libertario. Establecer un criterio sociológico nítido plantea muchos más problemas. Vease también Lida, C. (1970), "Literatura anarquista y anarquismo literario", Nueva Revista de Filología Hispánica, XIX, 370-373; Castellanos, J. (1976), "Aspectes de les relacions entre intellectuals i anarquistes", Els Marges, 6, 7-28.

⁶²⁸ Mella, R. (1903)b., "La hipérbole intelectualista. Obreros intelectuales y obreros manuales", Natura, 9-12; p.9. Lo que se hace evidente en los primeros años del XX es la disparidad entre los proyectos reformadores de los intelectuales de clase media, que ven al pueblo (y más específicamente al proletariado) como el agente de sus proyectos modernizadores, y la práctica autónoma del movimiento obrero con un objetivo claramente revolucionario, evidenciada en los conflictos de Barcelona, Bilbao y Andalucía. Vid. Serrano (1987), p.314.

⁶²⁹ Money, Ch. (1899)a.,, "La igualdad de derechos y el superhombre", La Revista Blanca, 24, 665-666; p.665. Charles Money y Doctor Boudin son dos de los seudónimos utilizados por Joan Montseny en la primera época de La Revista Blanca. Jean

En 1903, en un comentario sobre la personalidad literaria de Pompeu Gener, establece una interesante conexión entre el individualismo nietzschiano y stirneriano, la teoría de las naturalezas superiores, el <<intelectualismo>> y su procedencia ideológica presuntamente darwinista:

"Repárese en la tendencia ideal de los pensadores que Pompeyo Gener presenta como maestros suyos: Carlyle, Emerson, Novalis, Ruskin, Max Stirner, Tenerbach... todos proceden del darwinismo (evolución y selección) y constituyen esa pléyade de genios que consideran que el mundo ha de estar dirigido y gobernado por los hombres mejores y más inteligentes (...) Son individualistas porque creen que ellos valen más que los otros y, que formando la casta de la aristocracia natural, por ley de selección, de derecho les corresponde ser los guías y los capitanes de la humanidad. No son pocos los intelectuales que piensan de esta suerte."⁶³⁰

Grave en Francia manifestaba parecidas preocupaciones: "Algunos intelectuales también han declarado que no hay que preocuparse de las <<vagas humanidades>> que hormiguean en los bajos fondos sociales, y que se puede pisotearlos impunemente; su papel sobre la tierra consistiría, al parecer, en trabajar y sufrir y producir al servicio de la élite, que tiene siempre el derecho, si esto le es útil de afirmarse a costa de la <<vil multitud>>." Grave, J. (s.f.)b., El individuo y la sociedad, Valencia, p.143. Tanto Grave como Urales mantuvieron estrechos contactos con los <<intelectuales>> de sus respectivos países. Sobre el caso de Urales vease: Laffranque, M. (1987), "Juan Montseny y los intelectuales: 1898-1905", Anthropos, 78, 42-46; ERA 80. (1977), Els anarquistes educadors del poble: <<La Revista Blanca>> (1898-1905), Barcelona, pp. 22, 28 y 29 y la introducción de Rafael Pérez de la Dehesa a la edición de 1968 de La evolución de la filosofía en España del propio Urales. Sobre el caso de Grave, en relación a su relación con los círculos intelectuales es interesante consultar Charle (1990), 126-135. Breves reseñas biograficas de Grave en: Maitron, J. (1975), Le mouvement anarchiste en France. I des origines à 1914, París, 145-150.; Tuchman, B.W. (1979), "El anarquismo en Francia", en Horowitz, I.L. (ed.), Los anarquistas. 2. La práctica, Madrid, 93-120, pp. 93-94. La crítica en ambos casos parece dirigirse de manera muy específica contra los intelectuales influidos, en mayor o menor medida, por Stirner y Nietzsche.

⁶³⁰ Urales, (1968), pp. 183-185. Texto original en Urales, (1903)a., pp. 385-389. Ya hemos visto como Alvarez Junco señalaba cómo, entre los jóvenes intelectuales españoles de los años 1898-

Uno de los argumentos que utiliza Montseny/ Urales en contra de este tipo de planteamientos elitistas se inspira en uno de los debates centrales entre Sociología y Antropología criminales: el del papel del ambiente como "excitador" de tendencias latentes. La cita a Darwin muestra hasta que punto se ha convertido en una referencia ineludible:

"No se les alcanza, porque no puede alcanzárseles, que dentro de un rudo gañan exista un alma capaz para la vida de la inteligencia, y desconociendo aquel principio de Darwin en virtud del cual se demostraba que muchos cerebros superiores no se han manifestado por falta de accidente, atribuyen a poquedad orgánica lo que es sólo insuficiencia social."⁶³¹

La "expectativa" queda plenamente justificada en la

1905, se estaba produciendo la confluencia entre el acercamiento al nietzscheismo y la atracción por el movimiento libertario. Vimos también como, progresivamente, los libertarios se desmarcaban claramente de los planteamientos próximos a este nietzscheismo. En este sentido, uno de los puntos de discrepancia fundamental fue la proclamación de la superioridad del hombre de voluntad fuerte, que podía acabar en la justificación conservadora de la sociedad clasista (Alvarez Junco (1991), p. 158.) En este sentido, el argumento de Urales en el mismo artículo citado es muy claro a la hora de deslindar los puntos de acuerdo y desacuerdo: "Son anarquistas en cuanto que niegan la eficacia de las actuales leyes (...) Pero son enemigos de una sociedad sin gobierno, porque consideran que si las sociedades estuvieran regidas por los aristócratas que produce la Naturaleza en su constante selección, el mundo estaría regido por ellos (...) tienen la idea de la individualidad anarquista, pero no consideran a los demás capaces de una dignificación moral e intelectual (...) Por eso enemigos de todos los poderes morales, religiosos y materiales, no quieren desprenderse del poder, de la influencia y de la dirección personal de los elegidos por la selección, porque se estiman un producto de ella." Urales (1968), p.186. Sobre la crítica de Urales al <<aristocratismo>> de Pompeu Gener, Pedro Corominas y Santiago Rusiñol véase: Senabre Llabata (1988), p.29.; Siguán, M. (1987), "Federico Urales: un programa de literatura popular libertaria", Antrhopos, 78, 35-42, pp.37-38.

⁶³¹ Money (1899)a., p. 665.

yuxtaposición de un postulado populista, (la creencia en la bondad y capacidad "oculta" del pueblo), y una formulación de ésta en términos identificables "científicamente", (la existencia de disposiciones en estado latente que podrían ser estimuladas por un agente ambiental). Sin embargo, en esta operación se pierden posiciones por otro lado; la explicación del crimen como "producto social" descansa en una concepción del medio como aquello que moldea una "naturaleza" humana indefinidamente proteica. Pero, es algo que en este momento no interesa que sea destacado:

"Mucho se habla de las influencias que el ambiente tiene en la constitución moral y física de la personalidad humana, pero poco o nada se dice de las energías psíquicas y fisiológicas que se pierden por falta de agente provocativo."⁶³²

Designado un "lugar" donde existe un depósito no explotado de energías vitales - el pueblo- falta identificar el elemento inhibidor del despliegue de tales energías. Una vez más es el ambiente - equivalente ahora a "la actual organización social"- . De tal manera que los "cerebros incultos...no producen lo que podrían producir en otro ambiente."⁶³³

Tan importante como el papel del ambiente, es el del principio o principios que rigen la distribución de las

⁶³² Urales, F. (1899)d., "La falta de ambiente", La Revista Blanca, 26, 31-33; p. 31.

⁶³³ Urales, F. (1899)d., p.31.

energías vitales. Nos dirigimos ahora a una de las preocupaciones predilectas del período finisecular: la cuestión del estado de las energías naturales o "economía orgánica"⁶³⁴. Urales por su parte postula la inagotabilidad de éstas, basándose en un argumento que mezcla a partes iguales elementos escatológicos con una particular aplicación de la "ley de conservación de la energía":

"Y sin embargo, de toda verdad y toda belleza existe la primera materia (sic)(...) imposible acabar con las fuerzas naturales, porque estas al consumirse crean nuevas fuerzas. Tampoco es posible concluir con nuestras energías cerebrales, porque en el organismo humano existe una generación continua cuando el ambiente con sus buenas condiciones, las facilita."⁶³⁵

Finalmente, las especulaciones "fisiológicas" sobre la "economía" orgánica se coaligan con las diversas teorías que

⁶³⁴ Rafael Sallillas, por ejemplo, menciona como causa de degeneración un exceso de estimulación cerebral que determina una merma del "capital" orgánico que se lega a los descendientes. Salillas (1894), pp. 83-85. Una de las fuentes de este tipo de especulaciones la podemos encontrar en el médico francés Ch. Féré: "Si la utilidad común es la base de toda justicia y de toda virtud, ésta debe consistir en la producción y conservación de la fuerza. No hay más que una virtud cardinal: la energía (...) Por el mero hecho de vivir, todo hombre consume una cierta cantidad de materias útiles, y es nocivo a la especie si no concurre material o intelectualmente a la producción o reparto de las materias necesarias: la ociosidad no es más legítima que el incendio; no hacer nada o incendiar o consumir con superfluidad, trae necesariamente un retardo a la acumulación de las cosas útiles y consecuentemente de la adaptación progresiva." Féré, Ch. (1903), Sensación y movimiento, p.208. La temprana recepción de esta obra en medios anarquistas la vemos reflejada en la aparición de una reseña el mismo año de su publicación en Francia: P. (1887), "Sensación y movimiento", Acracia, 20, 292-295. A este artículo y a la crítica de las implicaciones sociopolíticas que derivaba Féré de su particular versión de las teorías degeneracionistas nos referiremos luego con más amplitud.

⁶³⁵ Doctor Boudin (1899)a., "Ciencia y socialismo", La Revista Blanca, 22, 622-624; p. 623.

toman como objetivo explicar la aparición del "genio". Así, el propagandista, el líder salido del pueblo, que ejemplifica el paso del trabajador manual al intelectual, o lo que parece ser su consecuencia, el surgimiento de una élite de las filas de los "obreros conscientes", también se puede explicar por factores "sociobiológicos" análogos. De manera bastante detallada aparecen en La Revista Blanca en (1902):

"La anarquía ha recibido un gran refuerzo de hombres que de manuales se han convertido en intelectuales (...) La lista es larga (...) para bien de esta raza nuestra digna de mejor suerte: Serrano Oteiza, Farga Pellicer, Anselmo Lorenzo, Ernesto Alvarez (...) todos proceden de la clase humilde: ninguno de ellos recibió instrucción superior y sin embargo pueden competir, en cierta clase de estudios, con los hombres mas eminentes de España (...) Las causas de este hecho son varias y hondas. Entran en él la biología y la sociología, mejor aún la Naturaleza toda. Regularmente los padres de los caracteres que han recibido energías suficientes para emanciparse de la ignorancia sin otra ayuda que su voluntad, fueron aldeanos o ciudadanos hijos de aldeanos. LLevan por consiguiente, en su organismo un ahorro de vida y de salud de que carecen la mayoría de intelectuales, hijos de nobles o burgueses que gastaron sus energías en la disipación (...) La riqueza en capitales no puede contrarrestar la pobreza física (...) La Naturaleza y el medio entran también en la formación de los caracteres que hablamos. Para que nazca un genio es preciso la concurrencia de varias leyes a un mismo fin. Primero fuerza física; después constitución cerebral; por último, elemento social para desarrollar y excitar aquellas condiciones (...) Sin fuerza física no hay motor, falta la creación de la voluntad, de la constancia; sin la disposición del cerebro no hay inteligencia natural, porque la voluntad es importante para producirla, y sin ambiente no hay excitante, elemento que provoque la manifestación de un carácter."⁶³⁶

⁶³⁶ Urales, F.(1902)b., "La evolución de la filosofía en España.", La Revista Blanca, 105, 257-262, pp. 261-262. Especulaciones sobre el estado de las energías orgánicas y su "ahorro" en Doctor Boudin (1899)a., pp. 622-623. Sobre la idea de que los aldeanos y campesinos acumulan un "capital" de salud y energía vease, Montseny (1896), pp. 71-72.

De ahí a justificar el derecho "biológico" de la élite a ser élite no había mucha distancia. Es lo que veremos a continuación.

1.3. Federico Urales: el genio como especie precursora y la élite revolucionaria.

Las ideas de Urales sobre este asunto vienen ya prefiguradas desde el mismo momento de la aparición de la Revista Blanca (1898)⁶³⁷. El genio es el ser que anuncia el futuro y, por tanto, al identificarse evolución con progreso, el más perfecto. Sin embargo, este mismo hecho puede provocar la "falta de relación" necesaria entre el resto de la humanidad y el genio. Un ejemplo interesante de esto lo encontramos publicado en 1901:

"El genio es siempre un punto equidistante de lo que es y de lo que debe ser la humanidad. Aprecia a los hombres tal como son y los concibe tal como han de ser, y en este combate entre lo presente y lo futuro, se sacrifica el filósofo con el objeto inconsciente de que su sangre sirva de sebo a las ruedas de la evolución."⁶³⁸

Este tipo de especulaciones no son exclusivas de Urales.

⁶³⁷ Redacción, (1898), "La Revista Blanca", La Revista Blanca, 1, 1-2; p.1.

⁶³⁸ Urales (1901)a., p.3. Es interesante destacar la proximidad con la idea del martirio (también en Redacción (1898), p. 1.). En el artículo citado los genios son "perseguidos a muerte, por una multitud que constituye los residuos de humanidades averiadas." Urales, F. (1901)a., p.4.

Max Nordau también establece una relación entre el genio y el "precursor" evolutivo. El hecho de que el fragmento de Nordau aparezca citado en La España Moderna (1895), es buen exponente de la extensión de la divulgación de ideas como éstas en círculos de cierta respetabilidad intelectual:

"El genio es evolutivo. Es la primera aparición en un individuo de funciones nuevas y sin duda de nuevos tejidos en el cerebro, destinados a llegar a ser (...) típicos para la especie."⁶³⁹

En las filas del anarquismo internacional encontramos afirmaciones en este mismo sentido, e incluso con mayor contundencia. El caso paradigmático es el de Carlos Malato:

"Los individuos en que la potencia cerebral es suficientemente intensa para vencer la herencia y el medio constituyen los intelectuales, y si su intelectualidad se dobla de valor y generosidad de sentimientos, forman la falange de los precursores, los cuales, nueve sobre diez, son los perseguidos. Aparecen como seres que la paleontología ha denominado 'especies precursoras'."⁶⁴⁰

Estando claramente tipificada la definición "evolutiva" del genio, su "misión" ha de ser congruente con su caracterización. Para Urales -lo cual curiosamente le aproxima

⁶³⁹ Texto citado en Licenciado Pero Pérez, (1895), "La prensa internacional", La España Moderna . Revista Hispano-Americana, LXXVI, 153-184, p.182.

⁶⁴⁰ Citado en Tárrida del Mármol, F. (1899)b., "Carlos Malato", La Revista Blanca, 19, 538-541; p. 540. El texto es significativo además porque Malato estableció un tejido de relaciones personales con los anarquistas españoles exiliados en Francia a consecuencia del proceso de Montjuich. En la campaña por la revisión del proceso, su publicación L'Intransigent tuvo un papel importante.

a Lombroso- el genio es aquel que imagina nuevos estados sociales⁶⁴¹. Desde del punto de vista de una terminología lombrosiana diríamos, que, para Montseny, el genio representa la neofilia, las "organizaciones atrasadas", el misoneismo, y, el punto medio sería el representado por la "masa anónima":

"Para unos, vivir es combatir las imperfecciones de los que siguen detrás en la escala de la evolución, y para otros rechazar las perfecciones de los que siguen delante. El término medio de estos dos estados intelectuales y orgánicos, lo constituye la masa anónima, que no se distingue por su retraso, ni por su pensamiento. La concepción de nuevos estados sociales, supone, a la par que una inteligencia superior a la multitud (...) un número más elevado de energía."⁶⁴²

El "verdadero carácter", por otra parte, se manifiesta en una "necesidad de obrar" -se trata de un espíritu activo-, independiente de las condiciones ambientales. De la misma manera, las causas de la aparición del genio no radican esencialmente en factores ambientales "directos", sino en un caso especial de "suma" de energías en un individuo a escala evolutiva. El método de vida (he aquí un enlace muy significativo con ideas higienistas), adquiere, al suponer un "ahorro de energías", tanto para el individuo como para sus descendientes, uno de los factores explicativos de su formación:

⁶⁴¹ Sobre esta terminología lombrosiana vease Lombroso, C. (1893)a., pp 118 y 120-121. Un comentario interesante sobre el parentesco establecido por Lombroso entre genios, delincuentes y locos en Bernaldo de Quirós (1898)a, pp. 39-40. Sobre la también influyente teoría del genio de Guyau, Fouillée, A. (1902), La moral, el arte y la religión según Guyau, Madrid, pp. 327-329.

⁶⁴² Urales (1900)a., p. 466.

"Los hombres de genio (...) se forman por una concentración de fuerzas, cruzamiento de los individuos que constituyen la suma total de largos siglos de evolución orgánica y de ahorros vitales."⁶⁴³

Otra cosa es demostrar la tendencia de estos seres excepcionales a formar parte de los defensores de las ideas revolucionarias. Se imbrican aquí un argumento supuestamente empírico con otro supuestamente teórico: a) la "evidencia" de la gran probabilidad de la aparición entre las filas de los defensores del "mundo nuevo" -en virtud de un método de vida que propicia el "ahorro de energías"- de caracteres fuertes que contrastan con la ruina orgánica de los sostenedores del antiguo orden carcomidos por el vicio; b) la necesaria gravitación de los seres superiores -dado su carácter activo- al "lugar" social desde el cual se propicia el desafío al orden imperante y, por tanto, la lucha:

"Los organismos religioso-político-económicos destinados a desaparecer por ley de la evolución se debilitan (...) ¿Por qué? Porque los que habrían de defender el predominio del antiguo estado, consumen su vida orgánica (...) en el vicio (...) Y sucede esto al mismo tiempo que los defensores del mundo nuevo se fortalecen con el estudio, con un método de vida que les dota de fuerza (...) Hay más aún: a engrosar esas fuerzas destructoras de los sistemas llamados a desaparecer, viene la misma evolución que podríamos llamar natural. Los organismos más perfectos y enérgicos se inclinan, hacia las fuerzas activas, hacia la lucha, mientras que los caracteres imperfectos se acomodan, por ley de los cuerpos muertos, a los sistemas imperantes."⁶⁴⁴

Finalmente, la relación con el pueblo -viviendo en su "bondad latente"- queda establecida. El genio es el que ofrece

⁶⁴³ Urales (1900)a., p. 467.

⁶⁴⁴ Urales (1900)a., pp. 466-467.

el "accidente", el estímulo preciso para que despierten los caracteres dormidos:

"Así que, el genio revolucionario, o la multitud revolucionaria, que también hay masa-genio, es la fuerza que arrastra a los elementos pasivos de la sociedad y la que descubre, con su constante labor y lucha interminable, a los caracteres dormidos por falta de accidente que los despierte y que, como dijo Darwin, solo esto les falta para evolucionar."⁶⁴⁵

La concesión populista que parece esconder la expresión masa-genio es más aparente que real. La división de roles entre la élite y el pueblo corresponde exactamente con la existente entre trabajo manual e intelectual, entre la idea directora y la acción ejecutora. Así, en una conferencia leída en el debate sobre la "cuestión social", celebrado en el Ateneo de Madrid en 1902, ni Soledad Gustavo, ni Federico Urales dejan resquicio a la duda:

"Error grande, craso error creer que la emancipación de los trabajadores ha de ser obra de ellos mismos (...) Una es la idea; otra la acción. En los pensadores domina la primera sobre la segunda, en la masa domina la acción sobre la idea."⁶⁴⁶

Paradójicamente, si la división entre ignorantes y no ignorantes era el producto de una organización social, la brecha entre lo que es élite revolucionaria y todo aquello que no lo es, parece ser el resultado de un proceso "biológico". Es, en última instancia, el designio natural -disfrazado de evolución

⁶⁴⁵ Urales (1900)a., p.466.

⁶⁴⁶ Gustavo, S. y Urales, F. (1902)b., "La cuestión social en el Ateneo de Madrid", La Revista Blanca, 90, 545-550; p. 545.

"autoplanificante"- el que escoge a los verdaderos constructores de la Revolución:

"El hambre, por si sola, hace mendigos; acompañada de una conciencia socialista hace rebeldes; pero la verdadera revolución se elabora en los cráneos que la evolución prepara para tan hermosos fines."⁶⁴⁷

1.4. Una cuestión comprometida: las "razas atrasadas" y la igualdad sustancial de la especie.

Años antes de la aparición del Descent of Man de Darwin, antropólogos y arqueólogos estaban aplicando ya un concepto de evolución al desarrollo de la cultura y la sociedad. Lo que podríamos llamar "evolucionismo cultural", cuyos representantes más conspicuos eran los antropólogos John Lubbock, E.B. Tylor y L.H. Morgan, se convirtió en el modelo dominante de la antropología durante bastantes años. Este modelo, postulaba un concepto piramidal de evolución, que se podía resumir, según G.W. Stocking, de la manera siguiente: "La evolución social era un proceso, por el cual, una multiplicidad de grupos humanos se desarrollaban siguiendo líneas que se movían, en líneas generales, hacia las formas sociales y culturales de la Europa Occidental. A lo largo del camino diferentes grupos divergieron y sufrieron una regresión, permanecieron estacionarios, o incluso desaparecieron, a medida que se enfrentaban con distintas situaciones ambientales dentro de los límites de sus distintas

⁶⁴⁷ Gustavo y Urales (1902)b., p. 545.

capacidades raciales, que sus diferentes historias ambientales habían, de hecho, creado. El progreso de las 'razas inferiores' se había retardado o incluso parado, pero el nivel general había siempre avanzado a medida que las innovaciones culturales de las razas 'superiores' o progresivas' eran difundidas a través de la mayor parte del mundo."⁶⁴⁸

Los anarquistas recogieron lo esencial de este modelo. A ojos de los anarquistas españoles era un "hecho" la existencia de pueblos y razas atrasadas. La idea de que existían culturas que representaban verdaderos restos fósiles de la evolución, la

⁶⁴⁸ Stocking (1982), Race, Culture and Evolution, Phoenix, p.119. . Hay que decir que los principios fundamentales que informan esta aplicación del concepto de evolución debían muy poco a la popularización de las teorías de Darwin. De hecho hay que ver la llamada revolución darwiniana en biología y el evolucionismo cultural de los antropólogos como dos desarrollos paralelos (Bowler (1995), p. 220). Sin embargo, esto no quiere decir que no tuvieran nada que ver. En primer lugar, la consideración más atenta de los factores biológicos alteró en cierta medida un concepto de evolución que, de hecho, no suponía ninguna innovación drástica con respecto a los modelos tripartitos de desarrollo formulados en el XVIII: en la segunda mitad del XIX el progreso mental empezó a implicar, también, progreso cerebral. En segundo lugar, en el caso británico, aunque "los estudios evolucionistas de la cultura, que incluían el lenguaje, la religión y la organización fueron anteriores a la teoría de Darwin, fue el intenso debate sobre la evolución humana los que estimularon una amplia aproximación hacia los análisis 'progresistas' del cambio político y cultural en el mundo humano." Van Keure, D. (1988), Human Science in Victorian Britain: Anthropology in Institutional and Disciplinary Formation, Ann Arbor, p.98. Un punto de vista similar desarrolla Stocking (Stocking, G.W. (1987), Victorian Anthropology, Nueva York). En tercer lugar, Darwin se sirvió en gran medida de material procedente de la antropología cultural. Uno de los motivos fundamentales -aparte de que Darwin fuera un hombre de su tiempo y creyera firmemente en la superioridad de la raza blanca- era que el registro fósil ofrecía escasa evidencia del origen simiesco del hombre. Las pruebas del primitivo estado de la tecnología prehistórica -muestras del escaso desarrollo mental de los primeros fabricantes de herramientas- fueron utilizadas como sustitutivos de unos fósiles que no acababan de aparecer (Bowler (1995), pp. 221-222).

encontramos de manera nítida en el libro de Anselmo Lorenzo El Pueblo (1909):

"...no ha de olvidarse que desde el primer momento en que el hombre, el primero que discurrió y practicó el primer descubrimiento de carácter social (...) quedaron agrupaciones humanas rezagadas, hasta el punto de poder decir que las hay que viven todavía en el período prehistórico."⁶⁴⁹

Cosa distinta -y expuesta a peligrosas analogías- es afirmar que este retraso se deba y sea el síntoma de una distinción mental y biológica entre el "salvaje contemporáneo" y el "hombre civilizado" representado por el europeo. Este problema no será resuelto de una manera clara ni por la Antropología Cultural del momento, ni, como cabía esperar, por los anarquistas españoles⁶⁵⁰. De hecho, pocas veces se percibe

⁶⁴⁹ Lorenzo (1909), p., 59.

⁶⁵⁰ Los antropólogos evolucionistas anglosajones creían en la constancia de la naturaleza humana, en lo que se llamaba su "unidad psíquica". La expresión es una manifestación de la visión del XVIII, de que la razón era la misma en todos los hombres y poseída igualmente por todos, independientemente de las diferencias de raza. Esta uniformidad de la naturaleza humana aseguraba que todas las razas tendían al progreso a lo largo de la misma jerarquía de estadios culturales. Para Tylor, por ejemplo, la evolución cultural humana venía señalada por un uso creciente de un cerebro cuya estructura seguía siendo la misma. Sin embargo, no es del todo claro lo que significaba "unidad psíquica" una vez que se empezaban a introducir consideraciones de carácter biológico. El propio Tylor conectaba las diferencias mentales del salvaje y el civilizado con características estructurales de su cerebro. Morgan pensaba que existía una interacción de carácter lamarckiano entre los descubrimientos, el crecimiento de las instituciones, la expansión de la mente, y el desarrollo y el crecimiento del propio cerebro. La unidad mental del hombre, en este caso, sólo era potencial, ya que la uniformidad dependía de que se dieran condiciones sociales similares (vid. Stocking, (1982), pp. 115-117). Por otra parte, se recurría frecuentemente a la analogía entre la mente del salvaje y el niño, de ambigua interpretación (vid. por ejemplo, Lubbock, J. (1912), Los orígenes de la civilización y la condición primitiva del hombre, Madrid, pp. 476-477)-. Además, la Antropología Física afirmaba en este momento, claramente, que

el peligro de la posible comparación entre salvaje contemporáneo y proletariado⁶⁵¹. En 1882, Angel de Villalave, suscribe la idea de que los progresos del europeo se deben a una mayor capacidad intelectual de la raza caucásica. Una capacidad intelectual que

las razas inferiores ocupaban su posición inferior en virtud de su capacidad craneal más pequeña, y, por tanto su inferior inteligencia (vid. Bowler, (1992)a., pp.135-139.). Ciertamente la popularización del evolucionismo de Darwin tenía bastante que ver en estas vacilaciones. Los primeros humanos debían estar próximos a los simios. Es fácil asumir, desde esta perspectiva, que los "primitivos contemporáneos" debían de tener cerebros más pequeños y menores niveles de inteligencia (vid. Bowler, P.J. (1992)b., "From 'Savage to 'Primitive'. Victorian Evolutionism and the Interpretation of Marginalized Peoples", *Antiquity*, 66, 721-729; p.722). Marvin Harris es el autor que, en nuestra opinión, ofrece más luz al respecto. Según Harris, el concepto de unidad psíquica en el XIX tenía muy poco que ver con las ideas al respecto que se empiezan a popularizar en el XX. De hecho, el concepto de "unidad psíquica" estaba conectado con el monogenismo, pero no implicaba el abandonar el determinismo racial: "Al evolucionar, las razas pasan a través de estadios bioculturales similares. En un estadio particular, la condición mental innata de los descendientes de cualquier rama de la especie humana tiende a ser esencialmente similar. Por eso, en condiciones similares tienden a reaccionar de formas similares y a pasar de modo paralelo del salvajismo a la civilización. Sin embargo, desde luego no avanzan en tándem, todos a la vez. De aquí que en este preciso momento de la historia haya hombres que representen todas las fases de la evolución biológica y cultural o, lo que viene a ser lo mismo, con otras palabras, que haya razas <<superiores>> e <<inferiores>>." Harris (1987), Madrid, p.120.

⁶⁵¹ Una de las pocas críticas netas a la posible utilización burguesa del racismo la encontramos en Josep Prat: "Nos hablan de la raza y de la lengua catalanas...¿Qué nos importa esto a los que sabemos y enseñamos con Renan y con Finot, que no hay una sola <<raza pura>> en todo el planeta, y que las lenguas, como las costumbres, como las razas, son una fusión indescifrable (...) El prejuicio de las razas, de la superioridad de unas sobre otras, está llamado a desaparecer para dejar paso al HOMBRE (...); está llamado a desaparecer la pretendida superioridad del dolicocefalo sobre el braquicefalo, que ningún hombre desapasionadamente científico se atreve a sostener, y que sirvió muy bien a la burguesía para explicar su pretendido derecho a la sociedad que explota." Prat (1937), pp.35-36. Un estudio colectivo sobre las diversas aplicaciones políticas de las distintas doctrinas racistas: Breman, J., ed, (1990), Imperial Monkey Business: Racial Supremacy in Social Darwinist Theory and Colonial Practice, Amsterdam.

tiene una base somática:

"La raza caucásica, que físicamente se distingue de las otras por su belleza y por sus condiciones intelectuales más desarrolladas en virtud de tener el ángulo facial más abierto, fue, a no dudarlo, la que primeramente hubo de salir del estado salvaje. Ella es la que ha hecho los grandes y trascendentales inventos, desde el hacha de pedernal en la *Edad de Piedra*, hasta la *Locomotora* (...) De progreso en progreso, de generación en generación, de siglo en siglo, con paréntesis más o menos largos, ha llegado al estado de civilización de la época presente."⁶⁵²

Mas escabrosa se hace la cuestión si nos introducimos en el laberinto de la discusión entre monogenismo y poligenismo, que no termina con la difusión de los evolucionismos, y que, por el contrario, adquiere nuevas formas⁶⁵³. La posibilidad de una explotación de los postulados poligenistas para justificar el

⁶⁵² Villalave (1882), pp. 31-32. Es significativa la referencia al "ángulo facial" como elemento somático clave en la distinción entre las diferentes razas. El ángulo facial fue descubierto a finales del XVIII por P. Camper, y ya entonces lo relacionó con las diferencias raciales. Blumenbach lo introdujo como criterio decisivo en su clasificación de las distintas razas, sin duda la más reputada hasta mediados del XIX. Prohens, B. (1988), Ideología racista del imperialismo, Mallorca, pp. 54-57. Entre los anarquistas, Villalave no es el único que hace referencia al ángulo facial. Urales, por ejemplo, cree que sería revelador explicar "las fases del saber humano por las del ángulo facial." Urales, F. (1898)b., "Objeto de la sociología", La Revista Blanca, 12, 331-333; p.332.

⁶⁵³ El monogenismo tiene como principal fuente de inspiración el relato del Génesis: la humanidad entera tiene como antepasados comunes a Adán y Eva, y por tanto, procede de un tronco común. El poligenismo -la creencia de que los diversas razas humanas obedecían a actos de creación separados- tuvo su origen en ciertas exágesis heréticas de la Biblia en el XVII, pero alcanzó mayor popularidad entre los filósofos del XVIII (Voltaire entre otros), ya que se suponía que constituía una crítica a la Biblia y por tanto a la religión revelada. En cuanto al impacto de la teoría darwiniana, se podía pensar que ésta liquidaba la cuestión al dejar sin sentido la pregunta de si Adán fue o no el padre de toda la humanidad. Pero el poligenismo se reformuló afirmando que las diversas razas procedían de diferentes especies de simios. Vid. Harris (1987), Madrid, pp. 75 a 81.

dominio de clase es denunciado tempranamente aunque de manera aislada. Así aparece en La Autonomía (1884) órgano de la Unión de los trabajadores del Campo (UTC)⁶⁵⁴:

"Que el hombre esté formado solo de materia o de espíritu; (...) que proceda de una sola o de muchas parejas; que tenga por antepasados al orangután o al gorila, o sea Adán, el padre del género humano ¿puede sernos de alguna utilidad este conocimiento?. Nosotros creemos que si (...) Algunos escritores quieren justificar las diferencias sociales y aún de la misma esclavitud, apoyándose en la diversidad de razas superiores unas a otras, y aún algunos escitan (sic) al exterminio y aniquilamiento de los seres inferiores, para que quede espacio para los representantes de una forma de vida superior (...) Si la ciencia, la verdadera ciencia, admitiera la diversidad de razas; si se llegara a demostrar que el ilota y el esclavo eran de naturaleza inferior a la de los señores, tendríamos que admitir que el esclavo moderno, el trabajador, era de naturaleza inferior al burgués (...) Si las hubiera, habría también algún signo característico que las señalara, como lo hay entre la especie humana y los demás animales..."⁶⁵⁵

Sin embargo, no será desarrollada en los años posteriores

⁶⁵⁴ Según Temma Kaplan la U.T.C (fundada en 1872 y reconstituida en septiembre de 1881), fue la organización sindical más importante en Andalucía durante los años ochenta del siglo pasado, y tuvo una importancia extraordinaria en la historia de la F.T.R.E.. Estaba constituida no solo por campesinos, sino por viticultores, trabajadores de tonelería, carreteros y panaderos. Su órgano, La Autonomía, empezó a publicarse en febrero de 1883, en Medina Sidonia (Cádiz). Después de los procesos de la Mano Negra se trasladó a Sevilla en Octubre de 1883. Vid. Kaplan, T. (1977), Orígenes sociales del anarquismo en Andalucía, Barcelona, pp. 164 a 170. También Alvarez Junco, J. (1979), "Sobre el anarquismo y el movimiento obrero andaluz", Estudios de historia social, 10-11, pp. 288-289. Una revisión crítica relativamente reciente sobre la importancia real de la U.T.C en Maurice, J. (1989), El anarquismo andaluz. Campesinos y sindicalistas, 1868-1939, Barcelona, pp.238-257.

⁶⁵⁵ Redacción, (1884)c, "Historia", La Autonomía, 50, 2-3; p.3. Desgraciadamente no hemos podido aclarar si el autor de este fragmento era español o foráneo. Lo que parece sorprendente es la denuncia tan temprana de sistemas teóricos que toman como punto de partida el poligenismo. Probablemente el más conocido de todos es el expuesto por Gumpowicz en 1883 en Der Rassenkampf.

una reflexión profunda sobre las posibles implicaciones sociopolíticas del poligenismo⁶⁵⁶. Por otro lado, un monogenismo implícito no impide postular a la vez la existencia de diferencias psíquicas sustanciales entre el "salvaje" y el "civilizado". Proceder de un mismo tronco simiesco, no garantiza una igualdad en el desarrollo de las facultades psíquicas. Pellicer Paraire lo afirma con contundencia:

"De lo que sería nuestra primitiva sociedad pueden darnos buena idea ciertas tribus que viven todavía en estado salvaje (...) que no han podido elevarse a mucho más altura que las sociedades de los gorilas o chimpancés, bien sea a causa de imperfección craneana o por condiciones climatológicas, o por ambas circunstancias a la vez, y cuya vida es puramente la de la animalidad, apenas sin organización social o muy sencilla."⁶⁵⁷

Anselmo Lorenzo, por su parte, intentaba dar una explicación a este estancamiento intelectual y moral de las razas inferiores relacionándolo con el aislamiento geográfico. Un aislamiento, no solo indeseable por ésto, sino también por alterar la "unidad" inicial del género humano:

⁶⁵⁶ Aparece ocasionalmente como un tema más de discusión científica, sin que se desarrollen sus posibles implicaciones. Ejemplos de lo que decimos en Tárrida del Mármol, F. (1902)c., "Crónica científica", La Revista Blanca, 85, 399-403; p. 402.; Royer, C. (1911), "El Origen del Hombre", Acción Libertaria. Suplemento literario, I, 3-4; p.3.

⁶⁵⁷ Pellicer Paraire (s.f.), pp. 38-39. También Anselmo Lorenzo: "Pero no perdamos de vista que frente al progreso que eleva las facultades psíquicas, que no son tales facultades sino perfeccionamientos de las mismas funciones ejecutadas por la serie de especies inferiores, existe el estacionamiento de los rezagados, en que hay razas humanas que viven intelectualmente en el período que se llama del instinto animal..." Lorenzo (1905), pp. 25-26.

"Por haberse localizado en países distintos y lejanos unos de otros, bajo la influencia de climas variados y diferentes medios de vitalidad, creándose como humanidades diversas, y a causa también de irrupciones y conquistas, sometidas después a la acción del tiempo y de las fuerzas terrestres, han surgido razas y subrazas con caracteres especiales y rasgos distintivos múltiples y opuestos; (...) convirtiéndose en diferencia y enemistad lo que debería caracterizarse por pacífica unidad."⁶⁵⁸

Otros anarquistas -en este caso Fermín Salvoechea en 1892- también estuvieron preocupados por las consecuencias de la desigualdad intelectual entre las razas. Para él, sólo el comunismo - obviamente el comunismo libertario- podría garantizar la supervivencia de las razas inferiores:

"¿Se quiere la verdadera igualdad?. Pues no se hallará fuera del comunismo (...) Fuera de esta vía, ya lo hemos dicho, la igualdad resultaría imposible y a la actual división de clases motivaría (sic) por lo menos la de las razas; porque no siendo igual el grado de capacidad intelectual de estas, unas vendrían a tener que depender de otras, o habrían de desaparecer en la lucha por la existencia, como hoy sucede (...) Y no se crea por eso que las leyes de transformismo y la evolución tan brillantemente enunciadas por Lamarck y Geoffroy Saint-Hilaire, Darwin y Wallace, y tan universalmente aceptadas, dejarían de cumplirse y que la humanidad se estancaría en su estado actual. Lo que sucedería es, que, se verían realizadas las racionales y humanas aspiraciones de la antropología, esto es, que las razas superiores se asimilarían a las inferiores en vez de destruirlas."⁶⁵⁹

⁶⁵⁸ Lorenzo (1905), p. 72.

⁶⁵⁹ Salvoechea, F. (1892), "El comunismo es la igualdad", El Corsario, 130, 1; p.1. Curiosamente Salvoechea expresa una preocupación similar a la del propio Darwin. El naturalista británico creía que la ruptura del aislamiento de las razas inferiores llevaría a su extinción (Bowler (1992)b., p.711). Ahora bien, él creía que esa tendencia podría ser limitada por la extensión de los sentimientos simpáticos entre los civilizados, de tal manera que éstos incluyeran a otros grupos humanos menos dotados (Becquemont, D. (1992)c. "Primitif, civilisé, dégénéré", Revue des Sciences Humaines, 227, 37-53; pp. 46-47.). Vid. también: Scarpelli, G. (1989), "Il gradualismo razziale nel pensiero evoluzionistico inglese", Rivista di Filosofia, LXXX, 95-126.

Ricardo Mella, en Lombroso y los anarquistas (1896), parece aceptar el hecho de una diferencia mental entre las "razas atrasadas" y los "civilizados". Sin embargo, existe la posibilidad de que esa diferencia pueda ser completamente eliminada en un lapso temporal no precisado. En el texto que vamos a citar se establece una significativa analogía entre la mujer y el salvaje. La analogía no es completa si se observa cuidadosamente. La mujer se encuentra en la misma situación que el pueblo; no es tanto una cuestión de inferioridad mental "real" como de un potencial orgánico no desarrollado⁶⁶⁰. En el caso de las "razas atrasadas", surge un sintomático solapamiento de los conceptos de inferioridad en el desarrollo intelectual y de

⁶⁶⁰ Según Alvarez Junco, los anarquistas tachan de falsa la pretendida inferioridad mental de la mujer (cita ejemplos ilustrativos de Teresa Claramunt, J. Prat, etc). Alvarez Junco (1991), p.285. Curiosamente, la supuesta inferioridad intelectual de las mujeres podía convertirse en un instrumento paradójico de denuncia de la "sociedad presente" como causa ambiental productora. El que más avanzó en esta línea fue el republicano, catedrático de universidad, naturalista, y colaborador habitual con los medios libertarios (p.ej. con Ferrer Guardia) Odón de Buen. Odón de Buen prologó un libro del también republicano Cristobal Litrán titulado La mujer en el cristianismo, que causó honda repercusión entre los anarquistas españoles (vid. Alvarez Junco (1991), p.286.). En dicho prólogo admite que, "en las estadísticas antropométricas la mujer sale perjudicada con relación al hombre". Las mujeres "muestran menor capacidad intelectual", y manifiestan preferentemente "todas las señales de degeneración de los tipos humanos." Sin embargo, todo ello no son más que anomalías que señalan a una causa social productora, que no es otra sino la educación religiosa: "El cerebro, como todos los órganos, las funciones psíquicas, como todas las demás del organismo, se amoldan al medio, se perfeccionan gradualmente. La mujer ha vivido y vive en medio distinto que el hombre; a la mujer se le ha educado de un modo diferente; esta es la causa de las diferencias que los cerebros presentan y los cráneos reflejan (...) Y ningún agente ha influido tanto en la degeneración intelectual de la mujer como la educación religiosa..." Prólogo de Odón de Buen a Litrán, C. (1892), La mujer en el cristianismo, Barcelona, pp. 10-12.

estancamiento en el progreso mental. La referencia a las generaciones sucesivas nos hace intuir que la forma privilegiada de atenuación de esta inferioridad y de este estancamiento temporales sea el lamarckiano uso-herencia:

"Una educación igual para ambos sexos tiende, si, a destruir una diferencia accidental producto de una transmisión hereditaria. La labor igualitaria incumbe a la evolución en el tiempo. En el curso de aquella, la mujer ha quedado rezagada como han quedado rezagados ciertas razas actualmente inferiores en desarrollo intelectual a los hombres civilizados. Pero así como estas razas estancadas en su progreso mental, son susceptibles, por una persistente instrucción de generaciones sucesivas, de mejorar y desenvolverse hasta igualarnos, así la mujer cuya sustancia cerebral no difiere de la nuestra y cuya potencial intelectual en estado latente no se ha probado que sea inferior a la del hombre, podrá progresar y desarrollarse mediante una continua educación sabiamente dirigida."⁶⁶¹

La posibilidad de "igualación" por el uso-herencia, se hace más explícita en su conferencia de 1903 "Las grandes obras de la Civilización". La función hace al órgano; es decir, el uso diferencial de determinadas partes del cuerpo -el ejercicio "mental" exige un ejercicio cerebral- produce un cambio somático concomitante "progresivo" -cerebros más aptos para recibir los repertorios socioculturales-. Este proceso se produce a escala generacional, lo cual nos hace sospechar que los cambios somáticos se hereden de alguna forma:

"Las generaciones sucédense cada vez mejor dispuestas para recibir la herencia cuantiosa del saber conquistado. No se dan ciertamente generaciones de sabios y genios; pero así como el ejercicio especial de ciertos órganos produce generaciones mejor adaptadas a ciertas funciones, así el ejercicio mental produce cerebros más aptos para la

⁶⁶¹ Lombroso y Mella. (1979), p. 90.

adquisición más rápida de todos los conocimientos."⁶⁶²

Por su parte, Joan Montseny y Soledad Gustavo no tenían ninguna duda en 1891 (Las preocupaciones de los despreocupados), de que existían razas superiores a otras y de que esta superioridad tiene una base somática:

"El por qué de las razas superiores es material: se halla en la forma del cerebro: no es cosa de poder dudar hoy de la selección darwiniana ni de la evolución cósmica que la motiva."⁶⁶³

Montseny, sin embargo, en su Sociología Anarquista (1896), prefiere relativizar la supuesta inferioridad racial al diluirla gracias al recurso de un medio conformante todopoderoso. Pero esto no se hace sin un cierto grado de incoherencia, y esta es perceptible a lo largo de este mismo libro. En primera instancia, la división racial se atribuye claramente a un "propósito" de la Naturaleza, que se plasma en el establecimiento de relaciones inalterables -se podría hablar de "armonía preestablecida"- entre

⁶⁶² Mella, R. (1904)b., "Las grandes obras de la civilización.", Natura, 13, 195-199; p.195. Conferencia leída en el Instituto Jovellanos de Gijón el día 2 de Abril de 1903.

⁶⁶³ Montseny y Gustavo (1891), Barcelona, p.10. Esta afirmación forma un todo con una profesión de fe materialista. Las manifestaciones intelectuales -entre las que destaca la diversidad de civilización- no pueden tener como principio oculto el "espíritu" inmaterial, sino que son el efecto de superficie de diferencias orgánicas: "Si se admitiera la existencia del espíritu como causa de los fenómenos intelectuales fuera incomprensible la diversidad de civilización de las diferentes razas (...) y de las dotes intelectuales que se observa en los hombres (...) y que hoy tienen su explicación en la estructura del cráneo y en la modulación y composición del cerebro..." Montseny y Gustavo (1891), pp. 9 y 10.

los modos de ser de las distintas clases de hombres y "su" medio climático. Como vemos la adaptación juega un papel nulo:

"La Naturaleza al producir al hombre y dividirlo en razas quiso significar las diferentes condiciones atmosféricas que exige nuestro modo de ser. Así el europeo ha de residir necesariamente en la zona templada para estar en buenas condiciones vitales. Viviendo en otra zona le faltará elemento, de la misma manera que otras razas no podrían vivir como su naturaleza reclama en las condiciones atmosféricas que exige nuestro modo de ser."⁶⁶⁴

⁶⁶⁴ Montseny (1896), p. 19. Montseny aquí, se nos muestra como un heredero de una tradición cultural ancestral que en Occidente ha gozado de gran predicamento: el determinismo climático. En esto Montseny no era el único. En una reseña a la obra de Malato Filosofía de la anarquía, se explica la implantación de distintas formas del socialismo en función del clima y la raza: "El capítulo preliminar hace un estudio general de las ideas relacionadas con las razas, y viene a deducir lo que para nosotros es un axioma, a saber, que la cuestión de principios depende del temperamento, de las costumbres, de los climas; así los germanos tienden al comunismo autoritario; entre los celtas, particularmente en Inglaterra y algo en Bélgica el posibilismo socialista; entre los latinos la anarquía." Redacción (1889)f., "Bibliografía. Filosofía de la anarquía", El Productor, 152, 3; p.3. Este tipo de afirmaciones, que nos pueden parecer pintorescas, merece la pena que sean contextualizadas debidamente. Para Wiktor Stokzowski, el determinismo ecológico acompaña al pensamiento antropológico desde sus comienzos. Su popularidad se podría explicar, según este mismo autor, por la enorme influencia que ha tenido la antropología hipocrática. Dicha doctrina proponía una construcción simbólica en que se yuxtaponían, sobre las cuatro cualidades físicas organizadas en dos pares de oposiciones (frío/calor, seco/húmedo) toda una serie de asociaciones que comprenden los cuatro elementos, los cuatro humores fisiológicos y los cuatro temperamentos. Por el intermedio del clima, de la alimentación, etc, los elementos primitivos debían influenciar los humores, los cuales decidían sobre los temperamentos, los cuales, a su vez determinaban tanto la anatomía de los hombres, como sus costumbres, su mentalidad y su organización social. Esta corriente de pensamiento alimentada por los escritos de Hipócrates, Aristóteles y Galeno, alcanzó el cenit de su popularidad en el Renacimiento y extiende su fuerza al XVIII, e incluso a comienzos del XIX. Lo que nos interesa aquí es que numerosos autores intentaran explicar las diferencias entre los hombres, su anatomía y sus culturas, en los términos de esta tradición. De entre ellos destaca Buffon, quien estableció que la causa primera de las diferencias entre los hombres era el clima. No sólo Buffon en el XVIII. Multitud de Geografías universales del XIX y el XX ofrecían descripciones de las naciones y los grupos étnicos cuyos caracteres estaban determinados por los climas locales. Stockzowski (1994), pp.

Sin embargo, en segundo lugar, cuando se trata de demostrar la posibilidad de que las "razas inferiores" no lo sean tanto, la relación entre el individuo y el medio adquiere movilidad. La potencia intelectual latente de estos grupos humanos -la analogía se establece una vez más con el pueblo ignorante- no se evaluará justamente hasta que no se exponga a estos a las mismas influencias ambientales que los "civilizados". La existencia de individuos que se han elevado al nivel intelectual de las sociedades occidentales, demuestra que existe un "excedente" mental entre los no civilizados solo desvelable a la luz de unas condiciones socioculturales, (ambientales), análogas a las de los europeos. Aquí ya no hay una relación rígida como la establecida con el medio climático; el "no civilizado" tiene una capacidad de ajuste, de adaptación a unas nuevas condiciones culturales, y de "elevarse intelectualmente" por este mismo proceso de adaptación y aprendizaje. Por tanto, los productos culturales "rudimentarios" no deben ser tomados como un índice real de su capacidad mental:

"Además se ha pecado de injusto al medir a las razas llamadas inferiores por lo que de si ellas han dado. Hemos visto elevarse hasta nuestro nivel intelectual a unos seres nacidos en parajes cuyos hombres son llamados inferiores, al recibir la educación europea y al frecuentar y tener las relaciones que nosotros tenemos"⁶⁶⁵

154-155.

⁶⁶⁵ Montseny (1896), p.19. En todo caso, la cuestión no queda muy clara, y Montseny se limita a afirmar que si se llegara a la demostración de la inferioridad intelectual de las razas no europeas, éste sigue sin ser un argumento válido contra la igualdad de derechos: "Ni aún admitiendo, como se admite, que el hombre inferior en ángulo facial sea inferior en inteligencia, hemos de considerar a este incapacitado para gozar de los mismos derechos que nosotros gozamos..." Montseny (1896), p.19.

La "benevolencia" de Montseny en este caso no es la prueba de un discurso coherente sobre el asunto, ni tampoco el indicio de que estuviera tomando cuerpo en el anarquista catalán una posición que abandonara los términos inferior-superior, que supusiera la preeminencia de los factores culturales sobre los biológicos o al menos una distinción clara de estos. Por el contrario, el Urales de la primera época de la Revista Blanca (1898-1905), mostrará más de una vez no estar exento de prejuicios que difícilmente podrían calificarse de otra manera sino de racistas. Y éstos, paradójicamente, surgen cuando se propugna como el supremo bien de la especie humana -siguiendo el designio de la Naturaleza- el "cruce" de todos los elementos étnicos como auténtica verificación de la unidad del género. Sin embargo, los diversos aportes de la mezcla no tenían el mismo valor. El europeo estaba mejor "dotado". Esto se demostraba, por ejemplo, en América:

"El europeo en América, representa una nueva variedad de razas, mejor dispuestas que otras, para la resolución de los grandes problemas y para la lucha incesante del pensamiento humano."⁶⁶⁶

⁶⁶⁶ Urales, F. (1900)b., "La evolución de la filosofía en España", La Revista Blanca, 50, 33-36; p.34. Urales, en este mismo artículo, se apoya en un antropólogo italiano (?) para afirmar las virtudes del mestizaje: "Un célebre antropólogo italiano ha dicho que el esplendor supremo de la humanidad coincidirá con la unión y unidad de todas las razas que la componen: que los cruzamientos han servido para formar razas superiores, y que todos los pueblos grandes fueron antes objeto de rapiñas y de invasiones." Urales (1900)b., p. 35. Sin embargo, no era esta la opinión común, como así lo refleja Spencer, que pone como ejemplo al reino animal: "Hay razón para creer que en todo el reino animal la unión entre variedades que han llegado a diverger mucho es físicamente perjudicial, mientras que la unión de los poco divergentes es físicamente beneficiosa." Spencer, H. (1876), "Psicología comparada del Hombre", Revista Contemporánea. Periódico Internacional, tomo I, vol IV, 500-518,

Los procedimientos por los que Urales espera la unidad del género no son muy esperanzadoras para la supervivencia de los elementos "raciales" extraeuropeos. Así en América "...Las razas del mundo acabarán por fuerza, por el cruce o por ley natural con el elemento indígena"⁶⁶⁷. Claro está, que el pensamiento quedaría incompleto sin hacer mención a lo que entiende Urales por "ley natural":

"La que acaba con los débiles de organismo sin intervención de poder social alguno."⁶⁶⁸

No todos los anarquistas afirmaban esto, pero es una buena muestra de hasta que punto no se pisaba terreno firme. La vacilación entre la afirmación de la igualdad entre los hombres - de raíz cristiana- y la sospecha de que la existencia de "razas atrasadas" -verdaderos "restos fósiles" de los primeros estadios de la evolución humana- se deba a diferencias sustanciales desde el punto de vista biológico es, en todo caso, comprobable. Esta vacilación no se resolverá en el período estudiado, fundamentalmente, porque se había caído en la trampa -común entonces- de no trazar un deslinde claro entre lo atribuible al "progreso biológico" y lo que se debía al desenvolvimiento cultural. Tal deslinde no se producirá y se acudirá a expedientes que hoy nos pueden parecer bastante precarios. Se puede esperar -

p.508.

⁶⁶⁷ Urales (1900)b., p.34.

⁶⁶⁸ Urales (1900)b., p. 34.

como hemos visto en el caso de Ricardo Mella- que determinados estímulos ambientales adecuados, aplicados con frecuencia, produzcan cambios mentales y cerebrales interconectados, que faciliten la nivelación de las diferencias biológicas entre el salvaje y el "civilizado", y la posibilidad de un desarrollo intelectual análogo. Esto presupone, en primer lugar, una forma de neolamarckismo que autorice a pensar que determinadas alteraciones ambientales o el ejercicio frecuente de determinadas actividades y órganos, favorezca un cambio somático definido de antemano y considerado como progresivo. Supone además, que esta alteración "progresiva" sea heredada por los descendientes del individuo en cuestión en una gran medida. Lo contrario sería desalentador, si se considera que el objetivo es el desarrollo en el menor tiempo posible, de un dispositivo biológico que permita un desenvolvimiento intelectual similar al de los civilizados; es decir, ambiente, ejercicio, y herencia han de hacer posible un cambio relativamente rápido, unilineal y "progresivo", entendiendo por "progresivo" acercarse al modelo del europeo⁶⁶⁹.

Un monogenismo implícito o explícito, es, en segundo lugar, una de las premisas de una "nivelación"⁶⁷⁰ según esta

⁶⁶⁹ La verdadera cuestión era la velocidad del cambio. En esto los anarquistas estaban en consonancia con las concepciones de su época: "La cuestión crucial en lo relativo a la raza a mediados del siglo XX no era la de si existían diferencias biológicas, ni tampoco la de si esas diferencias estaban sujetas a modificaciones ambientales, sino más bien la de cuanto tiempo haría falta para cambiarlas." Harris (1987), p.208.

⁶⁷⁰ "Nivelación" que en nuestra opinión remite, en la práctica, a algo que en nuestros días sólo podríamos identificar con un racismo paternalista. El anarquista Angel de Villalave, por ejemplo, hace una peculiar alusión a la famosa "carga del

perspectiva. Se piensa que las diferencias cerebrales son superables porque procedemos de un mismo tronco biológico, es decir, todas las razas proceden de un antepasado "simiesco" común. Así, por otro lado, se restaura - al menos desde el punto de vista de la retórica- la igualdad sustancial al proceder todos los hombres de un mismo padre. Anselmo Lorenzo en un artículo en El Porvenir del Obrero (1906), muestra la fuerza de un enunciado que aúna resonancias religiosas -la "comunidad de sangre" de todos los hombres a pesar de las jerarquías- y el supuesto respaldo de la Ciencia:

"A mi ver, desde el australiano más primitivo hasta el sabio más elevado, todos somos hijos del antropopiteca, nietos del mono..."⁶⁷¹

hombre blanco." Su nueva responsabilidad es la extensión de los efectos de la Revolución: "La raza caucásica, que es el alma del mundo moral, tiene una misión grande que cumplir; después de redimirse ella, redimir a las otras razas..." Villalave (1882), p.98.

⁶⁷¹ Lorenzo, A. (1906), "Postal anarquista." , El Porvenir del Obrero, 257, 1; p.1. Comunidad en los orígenes que también es útil para demostrar el escaso fundamento de la división en clases. López Montenegro, bastantes años antes que el texto citado por Lorenzo (El botón de fuego aparece publicado ya en 1885 en Los Desheredados de Sabadell), afirma también la igualdad sustancial fundamentada en la comunidad de los orígenes: "El tipo mongoloide, originario y directamente procedido (sic) del orang outang y otros simios, se transformó en las razas y colores que, ahora, dominan el Planeta; y aquella gente antropófaga, feroz e inculta (que sigue representada en diversos lugares de la tierra por los esquimales, hotentotes, australianos y otros salvajes), es la base de la humanidad del día; pese a toda vanidad y árboles genealógicos (...) El famélico proletario que soporta vejámenes sin cuento, en el fondo de las minas y las cloacas; el rudo jayán que, abriendo surcos en la madre tierra, vierte la semilla para darnos el pan (...) todos, todos son hermanos consanguíneos, iguales, exactamente iguales por padre y madre, de los soberanos, de los pontífices, de los nobles, de los sabios, de los ricos, y de los hermosos y elegantes de la tierra." López Montenegro, J. (1902), El botón de fuego, Barcelona, p. 278. En el anarquismo internacional también encontramos afirmaciones similares. Tal es el caso de Jean Grave: "Habeis embrutecido a las que llamáis <<clases inferiores>>; vuestra organización tiene por objeto

La comunidad en el origen, parece garantizar, en cierta manera, una comunidad de destino, un horizonte casi trascendente para el género humano:

"...constituyendo una especie que solidariamente evoluciona por compenetración, conquista cruzamiento, etcétera, y si parcialmente nos vamos acercando al ideal, a el llegaremos todos, rompiendo el límite del sexto día genesiaco."⁶⁷²

embrutecerlas aún más, (...) Virtualmente, esas llamadas clases inferiores valen tanto como vosotros, tienen los mismos antepasados e igual origen..." Grave (s.f)a. Tomo I, p. 202.

⁶⁷² Lorenzo (1906)b., p.1.

2. Las fuerzas moldeadoras: el medio y la herencia.

Ya hemos visto en las páginas anteriores, como los factores que explican tanto la igualdad como la desigualdad "orgánica", actúan de manera diversa según esté en discusión una cuestión u otra. El medio puede ser -tanto si propicia o estimula la adquisición de hábitos perjudiciales y "viciosos", como si ejerce una presión inapelable sobre un organismo proteico y pasivo- el gran moldeador de los cuerpos y las conductas. Pero también es el excitante decisivo que desvela las energías y la "bondad orgánica" latentes, (clara transposición a un lenguaje cientifista de lo "incorruptible"). Surge pues una visible discrepancia en los textos consultados. ¿Cómo conciliar la omnipotencia de las condiciones "repugnantes" del ambiente, con la idea de un fondo orgánico incorruptible que parece no estar expuesto a esa influencia?. ¿Como obrar, en definitiva, el milagro de hacer compatibles la idea de unos cuerpos y unas conductas indefinidamente proteicos, con la convicción íntima -en eficaz coalición con el espontaneismo y el populismo- de la bondad esencial del hombre?.

Esto nos llevaría a un improbable equilibrio, desde el punto de vista filosófico y biológico, entre una epistemología profundamente empirista -donde el objeto se impone al sujeto, el medio al organismo- y un vergonzante vitalismo, en el que se carga decisivamente el acento en el papel fundador del sujeto y

en la preeminencia de lo endógeno sobre lo exógeno⁶⁷³. Oscilación además entre una posición mecanicista, más propiamente evolucionista, en que el individuo se adapta gradualmente al medio y una concepción implícitamente finalista del organismo, por la que las restricciones impuestas por el medio a sus potencialidades -aquello para lo que está "hecho"- constituye en realidad un corolario de la ruptura de la "armonía natural" en el principio de la humanidad.

No parece, sin embargo, que este foco de contradicciones sea advertido de una manera explícita. Por el contrario, las modulaciones del discurso parecen adaptarse más a necesidades "tácticas" que a una presunta exigencia de coherencia "total". Parte de las líneas de este apartado irán dedicadas a desentrañar algunas de las claves de la relación entre las inflexiones del discurso y su "oportunidad" práctica.

⁶⁷³ El empirismo choca con imágenes de la Razón y del Hombre completamente sacralizadas. El concepto de Razón en el anarquismo español surge de la confluencia de la influencia kantiana y el esencialismo de raíz cristiana (Alvarez Junco, (1991), p.119.). La inteligencia -facultad constitutiva de la naturaleza humana- aparece como dada de una vez por todas en su mecanismo formal. De hecho, el que tanto la Razón como el Hombre aparezcan como "formas" dadas, bloquea, teóricamente todo intento de explicación causal desde un punto de vista genético: a) cancela la posibilidad de explorar la historia evolutiva que ha dado lugar a la aparición de la especie e inteligencia humanas; b) hace irrelevante cualquier reflexión sobre el papel del medio en la ontogénesis y psicogénesis individual. Sin embargo, esto no parece obstáculo para que la variante de determinismo sociológico del que solían usar y abusar los anarquistas esté basado en un empirismo extremo, en que la misma noción de naturaleza humana es puesta en peligro cuando parece oportuno: "...no hay naturaleza humana propiamente dicha (...), la del hombre es una consecuencia de la naturaleza social (...), modificando esta quedará aquella modificada..." Doctor Boudin (1898)a., "Ciencia y socialismo", La Revista Blanca, 2, 44-46; p.45. (Doctor Boudin es otro de los seudónimos de Montseny).

Quedaría incompleta esta reflexión si no se aludiera a la gran complejidad que genera la implicación entre herencia y medio. Ya hemos reseñado antes como la herencia se "diluye" -al aceptarse el mecanismo evolutivo lamarckiano- en un ambiente retrospectivo. También hemos visto como ello representa tanto unas ventajas inmediatas como una nueva fuente de amenazas: por un lado se flexibilizan las diferencias entre los organismos-individuos al hacerlas extremadamente dependientes del medio, y se busca la causa de la ruina física y moral de los individuos fuera de estos (en la sociedad-ambiente); pero por otro lado, se hace más insidiosa la influencia de la organización político-social al alcanzar no solo al presente, sino al futuro, encarnándose esta influencia en los cuerpos y las conciencias de las generaciones posteriores.

Todo ello deja en el aire un entramado de cuestiones no precisamente claras. La biología y la medicina del momento vivían un intenso debate alrededor de diversas teorías de la herencia. La fundamental distinción entre fenotipo y genotipo y la forma específica en que interaccionaban, era algo que tardó muchos años en generalizarse en la comunidad científica. De hecho, se tendía a tener un concepto muy genérico de lo que era la herencia⁶⁷⁴.

⁶⁷⁴ La sensación de fracaso científico generalizado, en lo que respecta a la teoría de la herencia, alcanza al propio Spencer: "En la reedición de la *Biología* (1899) (...) hace notar Spencer que en la explicación de una serie de hechos de la herencia fracasan sin remisión todas las teorías de la herencia establecidas, la teoría <<pangenésica>> darwiniana, la de la <<continuidad del plasma germinal>>, de Weismann, y lo mismo su propia teoría de las <<unidades fisiológicas>>, Y llega a la siguiente conclusión: <<Tenemos que reconocer sencillamente que el fenómeno real de la herencia excede a toda comprensión. No basta decir: no lo conocemos. Debemos decir: no podemos ni

En consecuencia no existían respuestas claras a preguntas como ¿qué se hereda y en que cantidad?, ¿en que medida lo heredado determina la vida posterior del individuo?, ¿hasta que punto -y en que tiempo- el medio contrapesa o altera la influencia hereditaria?. Difícilmente podremos encontrar en los anarquistas españoles una respuesta unívoca. Unas veces se descarta -cuando se trata de ser antilombrosiano- la herencia de las enfermedades mentales y de la criminalidad, aunque se admita - en una oportuna resurrección del dualismo- la herencia de las cualidades "físicas". Otras veces, cuando lo que está en juego es la disculpa de alguna de las "debilidades" del pueblo, o de los propios defensores del "mundo nuevo", se acude a la explicación por el atavismo: los resabios autoritarios o religiosos se atribuyen a la reavivación momentánea de siglos de educación orientada en este mismo sentido, o, a la influencia persistente del ejercicio pasado- y constante- de practicas irracionales propiciadas desde el poder. En una paradoja solo visible a través de un examen detallado, se ve, por un lado, que las cualidades mentales no se transmiten por herencia fisiológica, y, por el otro, que es posible la reaparición de actitudes y conductas propias de un pasado remoto; es decir, la herencia fisiológica facilita una no deseada reencarnación de la memoria histórica. Y si muchas veces un ambiente adecuado es capaz de revocar las taras hereditarias, permanece sin embargo, siempre presente la amenaza del atavismo, sin que su contrapeso -un género de vida

siquiera comprenderlo.>>" Gaupp (1930), pp. 182-183. Sobre este asunto, y la polémica entre lamarckismo y el neodarwinismo representado por Weissmann haremos una reflexión detallada más adelante.

"racional" e higiénico- pueda eliminarla completamente.

2.1. La acción del medio sobre los organismos humanos: el medio ambiente como fuerza conformante, estímulo de capacidades ocultas o como control selectivo.

Una visión superficial de cómo entendían los anarquistas españoles la relación entre los organismos humanos y su medio revelaría una unanimidad aparente del discurso en torno a la idea de que el medio es lo que nos hace ser lo que somos⁶⁷⁵. El hombre no es - en último extremo- ni bueno ni malo. El caso más característico del sostenimiento de una posición semejante nos lo da Ricardo Mella en un artículo publicado en 1895 en La Idea Libre, en el que el referente es el rechazo de las teorías lombrosianas. Mella afirma la superioridad de la influencia ambiental sobre la hereditaria en la conformación de la personalidad:

"Los individuos no nacen ni criminales ni virtuosos. Ni aún por la herencia admitiríamos la criminalidad innatas. El medio social, en fin, es el que hace a los hombres como son, habida cuenta de sus particulares condiciones orgánicas."⁶⁷⁶

⁶⁷⁵ Las propias fuentes, aparentemente, son muy contundentes al respecto: "El hombre, física e intelectualmente es un producto del doble medio cósmico y económico en que se desarrolla." Redacción (1889)g., "Los únicos revolucionarios", Bandera Roja, 18, 1; p.1.

⁶⁷⁶ Mella, R. (1895)a., "En defensa de la idea. VIII y último.", La Idea Libre, 57, 1; p.1. No todos excluyen la importancia de la influencia hereditaria en la formación del carácter: "Ni el hombre ni la mujer son buenos ni malos por

La aserción de Mella encuentra una explicitación más detallada en la Sociología Anarquista de Montseny (1896). La somatización continua de la influencia de los agentes exteriores, hace que la tendencia hereditaria a desarrollarse "físicamente" como los padres, encuentre un contrapeso decisivo:

"Que la ley de herencia existe para el cuerpo es una verdad que no admite duda (...) Ahora bien: existe en nosotros una cualidad que la ciencia ha llamado miogenia, por medio de la cual la materia que forma nuestro cuerpo tiende a renovarse infinitamente (...) Queda en mí la predisposición de que hemos hablado anteriormente, pero mi salud y mi materia puede alterarse en este o aquél sentido según la influencia que yo reciba. Resulta de este hecho que los agentes exteriores que dan vida a mi vida, tienen más influencia en mí ser que la propia primera sustancia que dio vida y forma a mi persona."⁶⁷⁷

naturaleza; no son los creadores de su carácter (...) son como los han hecho de una parte la herencia; de otra el medio y la educación..." Bonafulla, L. (s.f), La familia libre, Barcelona, p. 170. Hay que decir que tanto Bonafulla como Mella, en este momento, no están tan interesados en cómo el medio conforma el soma, sino en cómo determina la conducta. La referencia a las particularidades orgánicas en el caso de Mella no es significativa, porque la "organización" juega aquí un papel eminentemente pasivo: "Nosotros pensamos, diferenciándonos de los teóricos del libre albedrío y aún de los teóricos del materialismo, que la organización individual humana no es en sí misma ni perversa ni bondadosa. Es simplemente una máquina dispuesta a funcionar según la dirección que se le imprima." Mella (1895)a., p.1. No es la única vez que Mella alude a una determinación de la conducta por el medio social, sin que ello implique necesariamente ninguna alteración somática. Esta determinación de la conducta vendría fijada por el peso decisivo que tiene la primera educación y el efecto de unanimidad generado por el grupo, a la hora de que aparezcan como fundadas en natura determinadas prácticas sociales: "Si un hombre por bien conformado que esté, nace, crece y se educa en un medio de una sociedad de bandidos, será forzosamente un bandido más, porque en cuanto le rodee verá un orden natural de cosas por el que no sentirá repugnancia alguna. El salvaje de ciertas tribus, abandona indiferente en el bosque al anciano inútil. El europeo no siente repugnancia por los excesos del individualismo..." Mella y Lombroso (1978), p.151.

⁶⁷⁷ Montseny, (1896), p.80. En contraste con el texto anteriormente citado de Mella, el foco de atención aquí es la influencia del medio en el desarrollo del soma y no en la

Mella, en La Coacción Moral (folleto publicado en 1901) al detallar la acción del ambiente sobre los individuos, se aproxima bastante a una posición neolamarckiana. En el texto citado, hay casi una fusión de la imagen de los cambios corporales como resultado de una respuesta adaptativa directa inconsciente a los cambios ambientales, con la de la aparición de cambios somáticos como consecuencia de la adopción de un nuevo patrón de conducta por "necesidad". Es interesante, además, ver como el recurso a la autoridad de Darwin no deja de utilizarse en los más variados contextos:

"Se ha demostrado, principalmente por Darwin, que el cambio de condiciones, influye soberanamente en el organismo físico (...) Todas las condiciones cósmicas climatéricas y de localidad determinan en los seres vivientes modalidades características (...) Crecemos más o menos según múltiples condiciones atmosféricas, orográficas, etc (...) se desenvuelven nuestros sentidos según el mayor o menor uso que la necesidad nos impele a hacer de ellos."⁶⁷⁸

conducta. Téngase en cuenta, como veremos, que el medio desde este punto de vista, no sólo moldea al organismo, sino que transforma las estructuras hereditarias. El organismo individual no ofrece ninguna "resistencia".

⁶⁷⁸ Mella, R. (1901), La coacción moral, Madrid, pp. 31-32. La coacción moral aparece por primera vez en forma de folleto en 1901 en Madrid, aunque El Despertar de Nueva York publica partes del ensayo en 1893. Llama la atención como Mella resume aquí dos de las formas de "adquirir un carácter" desde un punto de vista lamarckiano (un buen resumen de los tipos de caracteres adquiridos en Bowler (1985), pp. 76 a 78). Por una parte, el ajuste fisiológico que realiza involuntariamente el organismo individual, ante la modificación de las condiciones ambientales ("crecemos más o menos según múltiples condiciones atmosféricas..."), por la otra, la alteración psico-somática que produce un nuevo patrón de conducta determinado por la necesidad ("se desenvuelven nuestros sentidos según el mayor o menor uso que la necesidad nos impele a hacer de ellos"). Una cuestión que queda en el aire es el papel asignado por Mella a la voluntad individual a la hora de adoptar un nuevo patrón de conducta.

Este "moldeamiento" por el medio encuentra su concreción y forma más completa cuando se recurre a una psicología empirista⁶⁷⁹ a la hora de explicar la génesis de las ideas y las claves de la conducta. Un ejemplo extremo de adhesión a tal perspectiva la encontramos en Federico Urales en 1899:

"En la psicología supimos que no hay razón pura, como no hay cuerpos simples; en la sociología hemos sabido que no hay hombres libres, como no hay moral absoluta. La inteligencia es el resultado de miles de fenómenos físico-sociales. La razón, como la conciencia, serán, pues convencionales. El cerebro, dueño absoluto en otro tiempo, es hoy un esclavo de los nervios; los nervios obedecen a la educación y el ambiente; del uno y el otro es la madre la sociedad. Luego el cerebro es un fiel servidor de las condiciones sociales que rodean al hombre."⁶⁸⁰

El débito del anarquismo con respecto a la filosofía

<<sensualista>> es admitido explícitamente por Urales en un texto aparecido en 1901 en la Revista Blanca:

"...vemos como el anarquismo no es más que una consecuencia de aquella filosofía ya que desde el momento en que los hombres no tienen libre albedrío, ni leyes absolutas, ni

⁶⁷⁹ De hecho, según Piaget, existe una correspondencia total entre las teorías psicológicas que conciben la relación sujeto-objeto como aquella en que el objeto se impone tal cual al sujeto hasta en sus estructuras lógicas matemáticas (ejemplificadas por Spencer y D'Alambert), con aquellas que afirman que el organismo es moldeado por el medio hasta en sus estructuras hereditarias (Lamarck). Piaget (1977), pp. 91 a 94.

⁶⁸⁰ Urales, F. (1899)e., "Ciencia social", ~~La Revista Blanca~~, 28, 115-116; pp. 115 a 116. En este mismo artículo se dice que la "razón" no es más que un "fenómeno reflejo (...) Una cámara oscura que ve y oye las cosas según el color y el sonido que le imponen los agentes exteriores." Es importante señalar que el recurso a una psicología empirista aparece ya en los primeros años de la F.R.E.: "En Psicología han dicho que todo era cuestión de impresiones recibidas y predisposiciones heredadas..." Redacción, (1872)a., p.1.

personalidad fija y son un juguete de la educación, del ambiente, de leyes orgánicas que nacen con el, la autoridad y las medidas represivas de nada sirven."⁶⁸¹

Por tanto encontramos aquí la articulación de un determinado tipo de discurso -aquel que da una preeminencia absoluta a la acción "conformadora" del ambiente-, unas referencias filosóficas que teóricamente lo garantizan intelectualmente⁶⁸² y un campo de aplicación práctico

⁶⁸¹ Urales, F. (1901)b., "La evolución de la filosofía en España", La Revista Blanca, 82, 289-293; pp. 290. La referencia a las "leyes orgánicas" podría hacer pensar en algún peso de lo endógeno-heredado frente al factor ambiental. Existe un texto de Urales que podría ir en esa misma dirección: "En el cerebro del hombre generan las ideas, según la sustancia cerebral, la estructura del cráneo y la influencia del ambiente (educación, relaciones, medio, etc.); así pues, la labor intelectual de un individuo es el resultado de dos fuerzas, natural la una, social la otra." Urales, F. (1899)f., "Pensamientos", La Revista Blanca, 36, 320; p.320. La cuestión latente es qué peso relativo tiene en la determinación de la conducta la "sustancia cerebral" y "la estructura del cráneo" y qué peso tiene la "influencia ambiental". Si el legado hereditario no se puede cambiar, la posibilidad cambio social y la idea de perfectibilidad humanas sufren una directa amenaza. Sin embargo, como veremos, Urales al hacer el organismo indefinidamente proteico, y al dar por cierta la existencia de un flujo de información medio social-soma-herencia, solventará el problema.

⁶⁸² Tomadas en muchos casos del pensamiento ilustrado francés, aunque también se haga referencia a Darwin y Spencer. Mella, por ejemplo, en el trabajo presentado al Segundo Certamen Socialista, "Breves apuntes sobre las pasiones humanas", fundamentaba en Holbach su creencia en la maleabilidad de la naturaleza humana. Vid. Albert, M. (1995), "Ricardo Mella y la tradición francesa. En torno a las fuentes de sus *Breves apuntes sobre las pasiones humanas*", en Hofmann, B., Joan i Tous, P. y Tietz, M. (eds.), El anarquismo español y sus tradiciones culturales, Frankfurt y Madrid, 1-13; pp. 5-7. En el caso de Urales se hace referencia a la filosofía <<sensualista>> de Condillac y, en especial, a la de Helvecio: Urales, F. (1901)c., "La evolución de la filosofía en España", La Revista Blanca, 81, 257-261. Tanto Condillac como Helvecio, pensaban que la realidad psíquica no era más que la pura transformación de la simple percepción (Cassirer, E. (1984), La filosofía de la Ilustración, Mexico, p.42.) Esta concepción, obviamente, abre la puerta a un ambientalismo extremo.

privilegiado -la denuncia de la inutilidad de la pena y el castigo-⁶⁸³. Véase que en esta particular inflexión del discurso la herencia juega siempre un papel subalterno:

"Luego los sensualistas, al dar toda la importancia a los agentes exteriores y ninguna a las fuerzas de nuestra alma estuvieron en lo cierto y pusieron la primera piedra a la sociedad sin leyes penales, pero con una base justa. Con injusticias sociales y con castigos, los delitos se producen, porque más fuerza que nosotros tiene el ambiente que nos rodea y la herencia, que no es más que un producto de aquel ambiente."⁶⁸⁴

⁶⁸³ Por otra parte, existía un claro motivo para defender un ambientalismo extremo. Se trata de que puede apoyar decisivamente la idea de la igualdad "sustancial" del género humano: "Todos los hombres son iguales por naturaleza; la diferencia proviene del medio en que han vivido." Urales (1901)c., p. 261. Al asunto de la inutilidad de la pena y el castigo nos referiremos posteriormente. Sin embargo, es importante señalar que para Urales el "sensualismo", al suponer una crítica radical de la doctrina tradicional sobre el alma, había abierto la puerta de las ciencias que estudian las claves del pensamiento humano. Según el anarquista catalán, la creencia en la inmutabilidad y espiritualidad del alma impedía un estudio científico de los estados variables -contingentes y particulares- de la psique, tanto en sus aspectos normales como anormales. Además entendía que, la concepción espiritualista, al establecer una separación entre "cerebro" y "cuerpo" (debía referirse a la escisión entre alma y cuerpo), impedía la investigación fisiológica del origen corporal de las disfunciones mentales. El "sensualismo", por su parte, al negar la inmaterialidad del alma, y al sujetar las condiciones mentales y orgánicas, a las ambientales, había "abierto el camino (...) que tienen por objeto el estudio del hombre en sus relaciones con el mundo exterior y de las cuales, la educación, el medio ambiente y la higiene, han sido el principal auxiliar..." Urales (1901)b., p.290.

⁶⁸⁴ Urales (1901)b., p.290. Sin insistir mucho en el tema de la irresponsabilidad, merece la pena destacar un aspecto del argumento que se repetirá una y otra vez: no solo no se es responsable individualmente en el sentido que la voluntad es impotente para frenar la dispuesto por la herencia y el medio, sino que la causa del mal -al hacerse la herencia dependiente del medio- hay que buscarla fuera del organismo individual, en la sociedad-ambiente presente y pasada.

Por otra parte, si es fácil encontrar afirmaciones contundentes del moldeamiento ambiental de la mente y del cerebro, mucho más difícil es encontrar explicaciones de como se produce realmente ese proceso. Un ejemplo curioso nos lo ofrece Josep Prat (1894), que establece una correlación positiva entre el número de impresiones, y el desarrollo progresivo de las facultades cerebrales:

"Un cerebro inculto, rudimentario, recibe pocas impresiones; con pocas impresiones razona poco y mal. Y al contrario, cuantas más impresiones reciba, más razonará, y si estas impresiones son agradables, fortalecerá más su cerebro cada día, y con él la energía interna, adquirirá mayor tensión su voluntad, sus deseos serán mayores, su objetivo, el campo de visión, se ensanchará, será más alto y profundo, irá paulatinamente adquiriendo mayores nociones de belleza (...) y con esto comprenderá lo justo, lo bueno en toda su pureza."⁶⁸⁵

Queda por definir la manera en que esas "impresiones" moldean la cera blanda de la psique, en qué medida este "sello" es perdurable y en qué medida revocable. En un plano oculto, permanece la molesta cuestión de como preservar o redefinir desde

⁶⁸⁵ Prat, J. (1894), "La fuente de la vida", La Idea Libre, 18, 1-2; p.2. El proceso evolutivo individual se puede resumir así : las impresiones externas obligan a un ejercicio interno ("razonar"), y este ejercicio (la función hace al órgano) determina un cambio somático progresivo (fortalecimiento cerebral), que a su vez determina un progreso mental que hará más susceptible al individuo -al ampliarse la receptividad- de mejorar moralmente. Es posible pensar, que esta descripción del progreso mental y cerebral tuviera algo que ver con la idea spenceriana de que el progreso mental "resultaba de la complejidad creciente de las reacciones ante los sucesos externos." Boakes (1989), p.33. Sin embargo, el texto es lo suficientemente confuso como para no tomar una posición definida. Una detallada muestra de la evolución ontogenética y filogenética de la mente con una fuente inmediata en Spencer, si la podemos encontrar en la obra Evolución super-orgánica del médico próximo a sectores socialistas y anarquistas Enrique LLuria (aparece en La Revista Blanca en 1905; de especial interés son los números 161, 163 y 164.)

esta perspectiva la identidad individual. Ricardo Mella en Lombroso y los anarquistas (1896), insiste en la idea de un organismo pasivo que a lo más ejerce un papel de "filtro" que puede modificar, no en términos cualitativos sino cuantitativos, el "modo" de la influencia conformadora del medio sobre éste. La vieja dialéctica entre la esencia y la existencia, entre la permanencia y el cambio, la unidad y la pluralidad de manifestaciones del ser, es reelaborada también a través de una explicación ambientalista. El medio deja una huella indeleble - por tanto permanente- en el ser humano, pero que puede ser atenuada por sensaciones más fuertes (aquí es donde se introduce la explicación del cambio de la personalidad):

"El hombre no es más que el resultado de todas las circunstancias en que se encuentra desde que nace hasta que muere. La conformación individual alcanza a lo más a producir diversidad de grados en el modo como aquellas circunstancias imprimen sobre cada organismo el sello del medio en que se desenvuelve. Todo cuanto rodea a un hombre influye, directa o indirectamente, sobre él y se graba de un modo indeleble en su naturaleza. Para que una serie de sensaciones pueda atenuarse, es necesaria otra serie de sensaciones más fuertes. De aquí la diversidad de manifestaciones para un mismo individuo en diferentes tiempos."⁶⁸⁶

⁶⁸⁶ Mella y Lombroso (1978), p.150. Obsérvese que el papel del organismo individual, al limitarse a marcar una diferencia de grado, es de mero receptor, sin poder alterar en ningún momento la naturaleza de su relación con el medio. Otro asunto que no queda claro, es el de hasta qué punto el anarquista gallego ha sido influido por Spencer en esta cuestión. Mella, al hablar de "serie" parece asumir la matriz asociacionista de la psicología de Herbert Spencer (derivada en última instancia de John Stuart Mill). John Tyndall explicita este aspecto de la teoría del británico: "La imagen y la suscripción (sic) del mundo exterior se imprimen como estados de percepción en el organismo por miles de millares de golpes (empleando una frase de Lucrecio), y la profundidad de la impresión depende del número de golpes. Cuando dos o más fenómenos llegan invariablemente unidos, se imprimen con igual profundidad, con el mismo relieve y ligados de un modo indisoluble." Tyndall (1874), p.511. Lo que

Ahora bien, si el recurso a la capacidad omnímoda del medio es conveniente cuando lo que está en juego es la discusión sobre la legitimidad de la pena y el castigo, o incluso para excusar las debilidades del "pueblo", también puede ser inquietante atribuirle tal poder sobre los cuerpos y las conductas en toda ocasión⁶⁸⁷. Una cuestión clave que gravita turbadoramente sobre la educación en tanto que actuación ambiental, es la de los efectos indelebles que pueda causar en la blanda cera del cerebro del niño. Esta preocupación ya surge en los primeros años de la F.R.E.:

sin embargo no parece tener en cuenta Mella, en este momento, es lo que Spencer llamaba "experiencia hereditaria": para Spencer la expresión "experiencia" no solo incluía la experiencia individual, sino las experiencias de los antepasados transmitidas por la herencia de los caracteres adquiridos (Vid. Gaupp (1930), p.191.). El espíritu llevaba en sí desde el principio esta "memoria" de los antepasados y no era una "tabula rasa". Sobre las distintas teorías psicológicas que influyeron en Spencer, Darwin y los darwinistas: Richards, R.J. (1987), Darwin and the Emergence of Evolutionary Theories of Mind and Behaviour, Chicago y Londres; Young, R.M. (1970), Mind, Brain, and Adaptation in the Nineteenth Century, Oxford.

⁶⁸⁷ Un determinismo ambiental excesivo puede llevar a la pasividad. Si el medio social -nefasto- nos hace ser como somos, si nada podemos hacer para alterarlo, ¿cómo se puede esperar que se produzca una revolución personal y social? Una alternativa raramente explorada es la de establecer una interacción mutua entre el individuo y el medio: el ambiente actúa sobre el hombre y el hombre actúa sobre el medio. La posibilidad del cambio social se preserva aunque sea de manera precaria: "El hombre no nace bueno ni malo; nace ignorante (...) Pero como la ignorancia no es un estado natural inmutable, nada hay inmutable en la naturaleza, el hombre se ha ido gradualmente elevando de su primitiva ignorancia y al instruirse a podido a su vez modificar el medio que lo sujeta. El medio influye sobre el hombre y el hombre a su vez influye sobre el medio. Los cambios de organización social porque ha pasado el género humano son una prueba de que el hombre ha cambiado el medio que le habían legado sus antepasados, a medida que se ajustaba más a la ley de la evolución." Prat y Marsillach (1919), p.25.

"En el primer período de la enseñanza -estando la imaginación del niño, a la vez que impresionable, cual la blanda cera, (...) grabándosele indeleblemente lo que oye, siente y ve; debemos redoblar nuestro cuidado, que nunca será bastante, para que su espíritu llegue a lo cierto, lo bueno, lo bello, lo justo, lo útil, lo moral."⁶⁸⁸

Más de treinta años después, en el círculo próximo a la Escuela Moderna, se planteó el problema del posible carácter contradictorio y contraproducente de la transmisión a los niños del ideal libertario, en la medida que dicha influencia pudiera "fijar" una huella indeleble en el cerebro que entorpezca el libre desarrollo de la persona posteriormente. Paradójicamente, una de las razones de rechazo de los anarquistas de los instrumentos legales -el hecho de que no se adaptan a circunstancias cambiantes día a día⁶⁸⁹ -vuelve a ser aplicable, dado que la fosilización de un determinado modelo de lo libertario -al hacerse permanente la huella ambiental que se "imprime" en el cerebro- impide la necesaria adecuación a un medio en continua evolución. El texto que citamos a continuación de Clemence Jacquinet (extraído del folleto publicado en 1904,

⁶⁸⁸ Redacción (1869), "De la enseñanza integral.", La Federación, 2, 2-3; p.3. En el mismo sentido, Redacción (1871), "Sección varia", La Federación, 74, 3-4; p.3. Es posible que estos artículos hayan sido escritos por Teobaldo Nieva, ya que en esta misma época aparece en el órgano de la Asociación Librepensadora de Barcelona, La Humanidad, un texto prácticamente idéntico al reflejado aquí (vid. Nieva, T. (1871), "El ateísmo práctico", La Humanidad, 4, 27-29.)

⁶⁸⁹ Uno de los argumentos más usados por el anarquismo teórico contra la ley, es que su voluntad de permanencia le hace incapaz de seguir las contingencias del día a día (vid. Ritter, A. (1980), Anarchism. A theoretical analysis, Cambridge, p.19.). Kropotkin, de hecho, conecta esa voluntad de permanencia con la perpetuación del dominio de clase: "Su origen es el deseo de hacer permanentes las costumbres que han impuesto los dominadores para su beneficio." Kropotkin, P. (1977), Panfletos revolucionarios, Madrid, p.98.

La Sociología en la escuela) es especialmente significativo, además, por tratarse de la primera directora de la Escuela Moderna:

"¿Hay que enseñar, si o no, sociología en las escuelas?. La respuesta es clara. Si es verdad que el objetivo de la educación consiste en ayudar a los hombres a formarse, verdad será también que debe enseñárseles la ciencia social. Únicamente que hay que entenderse sobre este punto. Para mucha gente, y desgraciadamente para muchos maestros, la ciencia social está contenida por entero en sus periódicos, (...) Todo su saber consiste en inculcar a sus discípulos sus opiniones preferidas, a fin de que causen en los cerebros una impresión imborrable, que se implanten en ellos (...) No se han dado cuenta de que forjando las inteligencias según su modelo predilecto hacen obra anti-libertaria, puesto que arrebatan al niño desde su más tierna infancia la facultad de pensar según su propia iniciativa, ya que nadie ni nada puede asegurarnos que el ideal que actualmente responde a nuestras aspiraciones, será forzosamente el ideal deseado de las generaciones venideras, cuando el medio natural, evolucionando haya transformado las condiciones de vida de los hombres futuros. ¿Acaso no es posible que lo que hoy llamamos emancipación sea sino barrera para el porvenir?"⁶⁹⁰

⁶⁹⁰ Jacquinet, C. (1904)b., La Sociología en la Escuela, Barcelona, p.9. Clemence Jacquinet, que conoció a Ferrer Guardia en el Gran Oriente de París, mantiene una correspondencia epistolar con éste aún antes de convertirse en la primera directora de La Escuela Moderna. En carta del 25 de octubre de 1900, Clemence habla a Ferrer de Pedagogía y cita los nombres de Pestalozzi, Froebel, Montaigne, Rousseu y Spencer (Vid. Orts y Caravaca (1932), pp. 60 a 64). Quizá sea la idea de Froebel de que hay que "excitar" el libre desenvolvimiento de la personalidad del niño (Vid. Compayré, G. (1911), Storia della pedagogia, Turín, p.366), la que esté aparentemente más en consonancia con las ideas de Ferrer y de Clemence Jacquinet. Ferrer llega a decir: "El verdadero maestro será el que se abstenga de imponer al niño su propia voluntad, sus propias ideas, y apele en medida creciente, a las energías del niño mismo." Carta privada dirigida a La Ragione de Roma citada en Orts y Caravaca (1932), p.253. Sin embargo, la coincidencia no fue total. Al comenzar el tercer año de la Escuela Moderna, Clemence Jacquinet no forma parte ya de la gestión pedagógica de la escuela ni escribe en el Boletín de la Escuela Moderna. En opinión de Pere Solà, la sustitución de Jacquinet, quien dio el tono pedagógico-ideológico y didáctico en los primeros años de la Escuela, marca un camino (encabezado por el propio Ferrer y por Anselmo Lorenzo) que abandona el excesivo neutralismo de la francesa, y que acentúa la ideologización crítico-social del

La formulación de este tipo de opiniones debía de preocupar en principio a los "propagandistas" de la idea, en la medida en que se pudiera estar cuestionando indirectamente sus métodos de trabajo con los adultos. En el prólogo al folleto citado Josep Prat se pregunta : " ¿Para qué sirven los ideales, si es peligroso transmitirlos de cerebro a cerebro de modo que causen una impresión imborrable?" La justificación de la legitimidad de la inculcación por la propaganda en Prat se obtiene al trazar una diferencia fundamental entre el niño, "verdadera tablilla de cera en la que todo el mundo puede escribir a voluntad lo que se le antoje", y el adulto a " quien <<hay que quitar errores para que luego entren verdades>>". La diferencia autoriza a utilizar métodos diferentes para uno y otro, aunque se mantiene el horizonte de un mismo fin: "evitar que el cerebro, del hombre de hoy y del hombre de mañana, sea por más tiempo la presa segura y manejable y moldeable a antojo de

alumnado. Sola i Gussinyer (1980), pp. 86, 112 y 139. El debate sobre la cuestión se agudizará alrededor de 1910. Ricardo Mella y otros anarquistas menos significados criticarán el doctrinarismo de las escuelas libertarias. La cuestión, según Alvarez Junco, tocaba claramente la contradicción entre la creencia en la bondad natural del ser humano y el determinismo social: "O se partía de la bondad natural del hombre (Rousseau), en cuyo caso la pedagogía habría de respetar al máximo el libre desarrollo de la personalidad, o se aceptaba que los niños no tenían ideas preconcebidas (Hebart) y son producto del determinismo social." Alvarez Junco (1991), pp. 537-538. En cualquier caso, si seguimos a Pere Solà, la crítica de Mella a la pedagogía racionalista (y en forma enmascarada a Ferrer), no hará sino seguir el camino señalado por Jacquinet (un camino del que el texto citado puede ser buen ejemplo). Vid. Solà i Gussinyer, P. (1977), "Escuela y educación para una sociedad autogestionada: la aportación de la pedagogía racionalista de F.Ferrer", en Monés, J., Solà, P., Lázaro, L.M. (1977), Ferrer Guardia y la pedagogía libertaria, Barcelona, 59-113, p.81.

todos los espíritus reaccionarios". En el caso de la mayoría de "los hombres de hoy", con "el espíritu falseado por los prejuicios impuestos por una educación defectuosa que ha gastado las fuerzas cerebrales", los propagandistas, para "obtener reacciones cerebrales suficientes", han de recurrir a "enérgicos excitantes sacados de las pasiones."⁶⁹¹

Por otro lado, la idea de que el medio social pudiera determinar la vida de los individuos de una manera tan drástica, aunque permita una explicación exculpatoria del crimen, puede recortar significativamente las esperanzas depositadas en una emancipación próxima del género humano: el ambiente puede "pervertir" al hombre, puede ocultar decisivamente su bondad oculta:

"En estas condiciones ¿como puede ser bueno el hombre?
¿Y que motivos tenemos para creerlo malo por naturaleza, si no hemos podido apreciarlo fuera de un mundo que nos exige maldad?"⁶⁹²

⁶⁹¹ Jacquinet (1904)b., pp. 1 y 3. Hemos extraído estos fragmentos del prólogo de Jose Prat, figura importantísima del anarquismo barcelonés, administrador de la Escuela Moderna (Vid. Cambra Bassols (1981), p.51.), amigo personal de Ricardo Mella y del propio Ferrer Guardia, antes incluso de la fundación de la Escuela (la carta que le dirige Ferrer a Prat en 1900 anunciándole su intención de fundar la Escuela Moderna en: Orts y Caravaca (1932), pp. 249-250.)

⁶⁹² Montseny (1896), p. 201. En esta misma obra nos ofrece un diagnóstico del tipo de acción ambiental que nos obliga a no ser buenos: el ambiente social sanciona negativamente (elimina), las conductas buenas, luego el propio instinto de conservación nos conduce a la maldad: ¿No sentimos de manera poderosa el instinto de conservación?. Indudablemente. Pues no podemos ser buenos siendo la muerte la bondad." Montseny (1896), p.201. La solución es cambiar la dirección de ese "control" ambiental: "Es necesario que demos al medio ambiente la fuerza y el valor que de él es, y ya que es tan poderoso que tiene la propiedad de pervertir a las inteligencias y a los caracteres, valgámonos de

Nos encontramos con otro auténtico tópico del momento: el de la tiranía del ambiente. Urales lo hará suyo en la primera época de La Revista Blanca. Sin embargo, el discurso adquiere registros significativamente distintos a los propios de una relación entre medio e individuo, en el que el segundo fuera en todas sus manifestaciones el resultado de un ambiente que lo ha "fabricado" a partir de una materia que, por sí misma, no define ninguna cualidad. Es decir, la tiranía existe y se hace más insostenible cuando el ambiente inhibe, deforma o empequeñece, una supuesta disposición inicial, una condición del "ser" humano que se ve así abortada:

"Generalmente, aparte leyes atávicas, que pueden desaparecer en poco tiempo, con un buen régimen social e higiénico, todos reunimos buenas condiciones de moralidad y de inteligencia capaces para elevarnos y para hacer de cada uno de nosotros seres sabios y buenos;..."⁶⁹³

Existe -o al menos es posible hablar de el- un misterioso ser inicial, una primera materia previa a toda actuación del ambiente en su ontogénesis o psicogénesis. Desde un punto de vista retórico, la presión del ambiente -identificado con el entramado de la sociedad existente- se hace aún más intolerable.

el para elevarlos y dignificarlos." Montseny (1896), p.18.

⁶⁹³ Urales, F. (1900)c., "El amor en la filosofía y el socialismo", La Revista Blanca, 46, 625-629; p.626. Urales en la misma publicación identifica esta disposición inicial con una fuerza incorruptible: "...en nuestro interior existe una fuerza incorruptible, bien dispuesta siempre, a pesar de todas las leyes coercitivas, para la regeneración física de la especie,..." Urales (1899)a., p.639.

De hecho, en Urales se convierte en una de las versiones de las consecuencias del divorcio entre el Hombre y la Naturaleza. Así, por ejemplo, la escisión se puede escenificar en el plano de la adopción de las ideas políticas. La bondad de la primera materia no puede evitar que el hombre pase a ser algo distinto de lo que debiera ser:

"...;pero el hombre que nace en un ambiente reaccionario, a no ser un genio con fuerza para crearse ambiente propio y libertarse del que le sujeta, en cuanto esto es posible, que no lo es en absoluto, será reaccionario también..."⁶⁹⁴

El proceso originado por la presión del ambiente no sólo determina la adopción de un ideal, sino que determina una "perversión" que va más allá de lo ideológico. Alcanza casi una dimensión somática:

"Ya adoptado el ideal estrecho, raquítico, intolerante, por defecto social más que por defecto orgánico, la doctrina sustentada marca en ti determinadas condiciones de moralidad y de inteligencia mucho más poderosas que las que tu, con tus superiores cualidades puedes marcar en el

⁶⁹⁴ Urales, F. (1900)c., pp. 626-627. Si existiera un medio que permitiera la libre elección, los individuos adoptarían las que estén de acuerdo con su "modo", (por tanto no hay una referencia a una ontogénesis o psicogénesis, sino que este "modo" es "dado"). Así se da la primera referencia implícita al divorcio sociedad-naturaleza que se refleja en nuestra propia naturaleza individual. Nos encontramos con una metáfora naturalista de la conciencia escindida (hombres orgánicamente buenos con ideas malas): "...los hombres en completa libertad y en un medio que permita la libre elección de los sistemas o de las doctrinas, adoptarían las que estuviesen en más relación con su modo de pensar y de sentir, y que por consiguiente, no podría haber hombres buenos moralmente con una idea mala." Urales (1900)c., p.626.

ideal."⁶⁹⁵

Así, el divorcio entre el Hombre y la Naturaleza, auténtico hilo conductor del significado profundo de la Historia, alcanza una dimensión dramática al escenificarse en el propio organismo del ser humano. El objetivo básico de la vuelta a la Naturaleza adquiere de esta manera un carácter aún más perentorio:

"El hombre es uno en la naturaleza y pretendemos que lo sea también en la sociedad."⁶⁹⁶

Vemos como este movimiento hacia las fuerzas latentes que yacen en el organismo es solidario de una modalidad del discurso en el que el diagnóstico señala a la vez un culpable (la actual organización social) y una potencialidad oculta del ser humano. La referencia a la potencia o a la latencia, es además, como ya hemos reseñado antes en Urales, frecuente en los casos en que se trata de combinar una justificación exculpatoria de la conducta del pueblo, con la creencia en su bondad oculta. Es aquí donde se suele producir una curiosa inversión, desde la presión decisiva del ambiente, a la explicación por la "falta de ambiente": es decir, el ambiente social es deprimente -un obstáculo- precisamente porque no proporciona las condiciones adecuadas al desarrollo de nuestras disposiciones iniciales. Un ejemplo interesante lo encontramos en Urales, en un artículo publicado en La Revista

⁶⁹⁵ Urales (1900)c., p.627.

⁶⁹⁶ Urales (1900)c., p.627.

Blanca en 1898. El establecimiento de una analogía entre sabiduría y bondad -no son sabios, ni buenos, todos los que podrían serlo-, hace identificables una causa y un responsable que está fuera de nosotros mismos:

"Pero ¿son todos sabios los que podrían serlo?. No; como tampoco son buenos todos los que reúnen condiciones. Luego independiente de nuestro modo orgánicamente hablando, ha de haber una influencia exterior que nos sujeta a sus condiciones y esta influencia es el ambiente.;Cuantos cerebros superiores se habrán perdido por falta de agente científico!. Y si se pierden las disposiciones que reunimos para ser sabios, ¿cómo no ha de considerarse que han de perderse también las que reunimos para ser buenos?." ⁶⁹⁷

Finalmente se llega a un punto en que el papel del medio no es tanto el que conforma o impide, sino el de que despierta o excita la acción de un carácter que sino permanecería dormido. A esto ya nos hemos referido desde otro punto de vista, cuando hemos hablado del populismo en Urales. Sin embargo, conviene precisar algo más esta idea del medio como excitante. Tomemos como punto de partida, para ello, el uso que hace Urales de una cita de Darwin:

"Darwin ha dicho: (1)<<Muchos caracteres susceptibles de

⁶⁹⁷ Urales, F. (1898)c., "La degeneración y el ambiente", La Revista Blanca, 9, 247-250; p. 249. Obsérvese como se va produciendo el paso de la "tiranía" a la "falta de ambiente". En primer lugar se establece una analogía entre sabiduría y bondad. Si no son sabios todos los que "orgánicamente" podrían serlo, lo mismo pasa con la bondad. Se da por hecho que lo que explica la bondad o la sabiduría es la suma ambiente+organismo. Descartando uno de los elementos de la relación (el organismo), solo nos queda el ambiente. Finalmente, en este caso, su "tiranía" es su ausencia. Hay que llamar la atención sobre la utilidad retórica del establecimiento de una cierta identidad entre sabiduría y bondad, porque establece un campo nuevo de desarrollo para la última: si la sabiduría se puede adquirir o desarrollar con el ambiente adecuado, lo mismo sucede con la bondad.

evolución duermen escondidos en cada ser organizado esperando un accidente que los despierte>> ¿Cual será este accidente? No puede ser la herencia, porque la llevamos al nacer; tampoco el órgano, porque nace con nosotros o se forma con nosotros. Ha de ser el ambiente y el ambiente es la sociedad. Además si en muchos caracteres el accidente ha de iniciar la evolución, ¿no es de suponer que en no pocos habrá de iniciar la degeneración?"⁶⁹⁸

Sabemos que Charles Darwin no encontró nunca una explicación satisfactoria sobre el origen de la variación en los animales y plantas, y que esto le llevó a acercarse a una serie de soluciones, incluidas algunas que podríamos llamar "lamarckianas"⁶⁹⁹. Sin embargo, el comentario subsiguiente de Urales se aleja bastante de esta motivación primigénea. En primer lugar, introduce una confusa reflexión sobre la "herencia" y el "órgano", que revela muy a las claras que la no existencia de una distinción clara entre fenotipo y genotipo era el terreno adecuado para la generación de toda clase de errores. Más importante es que una sociedad reificada (convertida en "ambiente"), estimula, bien una tendencia regresiva

⁶⁹⁸ Urales (1898)c., p.250. Urales extrae el texto de la traducción española del libro de Darwin, publicado en 1868 The Variation of Animals and Plants under domestication. Es precisamente esta obra, en la que más se apoyaron los neolamarckianos para afirmar que Darwin tendía a abandonar la explicación por selección natural sustituyéndola por la herencia de los caracteres adquiridos (Vid. Bowler (1985), p. 80)

⁶⁹⁹ En que medida Darwin llegó a ser lamarckiano es algo que aún ahora está abierto a discusión y que no creemos pertinente discutir aquí. Sin embargo, es interesante destacar un aspecto interesante: aquí no hablamos de un carácter adquirido sino de un carácter que despierta ante una influencia ambiental accidental. Este será uno de los problemas más característicos del neolamarckismo: ¿cómo distinguir un cambio orgánico provocado ambientalmente, de un cambio programado internamente que es estimulado por un accidente ambiental? (Vid. Bowler (1985), p.78.)

("degenerar"), bien una tendencia progresiva ("evolucionar"), lo cual está bastante alejado del esquema darwiniano. Introduce desde ese momento un sujeto de imputación (la sociedad-ambiente), y una escala en la que todo movimiento se reduce a dirigirse a lo bueno y lo malo.

La idea de que el ambiente es el factor que desencadena el despertar de tendencias latentes no es exclusiva de Urales, aunque en sectores libertarios ha tenido ligeras variantes en cuanto a su uso. Uno de ellos es el de argumento a la hora de oponer educación e instrucción. La educación pretende ser el excitante de lo que ya está en germen:

"La norma del maestro verdad (sic), a mi entender, ha de ser esta: hacer del niño un hombre completo, siguiendo en todo las leyes que la Naturaleza claramente ha señalado. No tender a hacer sabios, sino hombres, porque la que tenga en su ser los gérmenes del genio, le bastará la excitación de la educación para que el embrión se manifieste con todo esplendor."⁷⁰⁰

Un uso completamente distinto de la "excitación" ambiental es el que hacen algunos anarquistas españoles cuando se trata de desvelar los resortes de la conducta humana. Es el caso de Pedro Esteve, que ve en la naturaleza diversa de estos

⁷⁰⁰ Navés, F. (1900), "Educación e instrucción", La Revista Blanca, 37, 365-366; p.366. Muy en la línea de lo que afirma el influyente anarquista en el terreno de la pedagogía Domela Nieuwenhuis, en las páginas del Boletín de la Escuela Moderna: "En el huevo hay un germen: según su naturaleza ha de abrirse; pero no se abrirá sino en el caso de que el huevo se halle colocado en una temperatura conveniente. En el niño hay muchos gérmenes de facultades industriales, de muchas vocaciones, pero esas vocaciones no se manifestarán sino en el medio y en las circunstancias favorables de su exteriorización." Citado en Ferrer Guardia (1976), p.77. Breve reseña biográfica de Domela Nieuwenhuis en: Tomasi, T. (1978), Ideología libertaria y educación, Madrid, 169-170.

excitantes la clave de que las pasiones se encaminen hacia el bien o el mal:

"No es que consideremos a los hombres ángeles (...); pero tampoco los consideramos diablos. Sabemos que el ser humano no puede eludir los fenómenos a que está sujeta la materia, y lo estudiamos y lo analizamos como parte integrante de ella, y vemos que las pasiones humanas generan el bien o producen el mal según los excitantes que las impulsan..."⁷⁰¹

Este uso alcanza mayor precisión en su significado último en Ricardo Mella. Existen tendencias latentes, es verdad, pero que unas duerman y otras se manifiesten depende decisivamente de la naturaleza de la "estimulación" ambiental que se recibe a lo largo de la vida. La conducta "visible" es más atribuible a este factor que a otra cosa, porque en nosotros yacen tendencias y disposiciones de todo tipo. Esta perspectiva permite la utilización de argumentos de peso contra determinadas versiones de la Antropología Criminal: a) de una conducta determinada no se puede inferir la naturaleza necesariamente criminal de un individuo, porque en todos se hubiera podido determinar una conducta análoga con la estimulación "adecuada"; b) por tanto, no se pueden establecer diferencias nítidas entre individuos criminales y honrados, al serlo todos potencialmente. Un buen resumen de lo que decimos, es esta cita tomada de La coacción moral:

⁷⁰¹ Esteve (1900), p.37. En 1893 se convocó una Conferencia Anarquista Internacional coincidiendo con la Exposición Universal del mismo año. A esa conferencia acude como único representante español Pedro Esteve, "para cumplir la misión que los anarquistas de España y Cuba me han confiado." Esteve (1900), p.72. Sobre el problemático desarrollo de esta Conferencia vid. Abello i Güell, (1987), Barcelona, pp. 94 a 98.

"...cada uno, después de una lectura medianamente asidua, examinándose a sí mismo, no deja de reconocerse algo degenerado, algo de loco, algo de delincuente, porque en cada uno están dadas a un mismo tiempo todas `las tendencias, buenas y malas, tendencias latentes que pueden dormir toda la vida, pero que también pueden ser despertadas por un `accidente fortuito' y es, por consiguiente, la obra de las circunstancias, del ambiente, de la educación, del desenvolvimiento total, eso que, según la terminología corriente se llama honradez y crimen." ⁷⁰²

Así pues, vemos una utilización diversa del papel del medio como excitante, en Urales y en Mella, derivada en parte por el uso para propósitos distintos (justificación del populismo en uno, crítica del lombrosianismo en otro), y en parte por el hecho de que en Mella encontramos una antropología más sofisticada que en Urales. Mientras que en el gallego las lecturas de Tarde y Ribot , le llevan a una posición matizada -a veces contradictoria- sobre la bondad y maldad humanas, en el catalán la creencia en la bondad íntima del ser humano se mezcla y apoya con un vitalismo que hace casi equivalentes los conceptos de vida y energía.⁷⁰³

⁷⁰² Mella, (1901), p. 42.

⁷⁰³ Sobre Urales nos remitimos a lo que ya hemos estudiado anteriormente en lo referente a la justificación biologizante del populismo. En el caso de Mella, más tarde abundaremos en la influencia de Tarde, en especial, a la hora de fundamentar la crítica de las teorías atávicas de Lombroso. Sin embargo, el texto citado está más en la línea de un fragmento de Ribot citado por el propio Mella: "...son tan numerosos los estados patológicos, tan insensible el tránsito de la normalidad al desequilibrio, a la locura, a la violencia, que es verdaderamente temerario afirmar la criminalidad consciente de un hombre cualquiera." Mella (1901), pp. 40-41. (Se trata de un fragmento de Las enfermedades de la personalidad de Th. Ribot)

Más raro es encontrar una visión más "darwinista" del papel del medio, en el que éste actuara como control selectivo, en la que estuviera presente de una forma u otra la idea de extinción. Es posible encontrarla fundamentalmente en los términos de la ruptura del equilibrio entre "constitución" (o naturaleza individual), y "condiciones" (el medio, incluido el medio social). La influencia de Spencer aquí, posiblemente, sea más grande. Tomando esta posible influencia como punto de partida, es conveniente aclarar que la extinción en Spencer tampoco era un hecho fundamental, sino que la incongruencia entre naturaleza individual y el medio natural y social, era más probable que forzara un cambio adaptativo que la extinción del individuo. Esta adaptación era vista como un proceso "por el cual el organismo se ve impulsado a restablecer un equilibrio con el medio ambiente cambiante mediante la acción y reacción de una serie de fuerzas"⁷⁰⁴. Herbert Spencer entendía que el equilibrio se restablecía al adaptarse las condiciones "interiores" (las del organismo individual), a las "exteriores" (las del ambiente en general), es decir, no se trataba de alterar las condiciones ambientales, sino que el organismo se acomodaba (ya sea en su conducta, ya sea somáticamente), a las cambiantes condiciones exteriores. Desde este punto de vista, es en la evolución de los organismos inferiores donde tiene más peso la selección natural, ya que tienen sólo en pequeño grado la capacidad de reaccionar ante los cambios ambientales; es decir, sólo aquellos que mejor satisfacen en su "esencia" las nuevas exigencias del medio sobreviven. A la inversa, los seres humanos tienen una gran

⁷⁰⁴ Bowler (1985), p.83.

capacidad de reaccionar ante las alteraciones ambientales, por lo que en la especie humana la selección natural sólo tiene un efecto negativo: la eliminación de los débiles y enfermos⁷⁰⁵. Así, en términos generales, se podía decir que "la libre empresa no elimina a los menos aptos, sino que fuerza a todo el mundo a adquirir esa aptitud"⁷⁰⁶.

La idea de la eliminación de los seres poco aptos (en términos absolutos y sin contar para nada con el medio), hace una fugaz aparición en el Urales de la primera época de La Revista Blanca. El texto combina la impronta spenceriana (la eliminación de los ineptos), con la personificación de la Naturaleza:

"Los seres reunimos condiciones de vida o no las reunimos. En el primer caso, cualquier cosa sirve para endulzarnos la existencia; en el segundo, para amargarla (...) La naturaleza se vale de niñerías para matarnos y para alargarnos los días, y son estas mismas niñerías que en unos produce el milagro de la vida y en otros el milagro de la muerte. He aquí la ley de selección natural, que tan magistralmente nos han contado."⁷⁰⁷

Pero es la primera directora de la Escuela Moderna, la francesa Cleménce Jacquinet, la que nos ofrece un ejemplo más completo de proceso de extinción ante una alteración ambiental. La supervivencia, inversamente, es explicada en términos que recuerdan a Spencer, pero que también podrían muy bien enmarcarse en la tradición neolamarckiana francesa:

⁷⁰⁵ Gaupp (1930), pp. 179-181.

⁷⁰⁶ Bowler (1985), p.84.

⁷⁰⁷ Montseny, J. (1899)a., "Del amor", La Revista Blanca, 26, 42-44; p.42.

"...para asegurar la vida, el individuo tiene que realizar un cierto equilibrio móvil entre sus propias energías y las del medio que lo circunda."⁷⁰⁸

La aplicación de este principio al mundo humano la encontramos en un artículo aparecido en la revista Natura en 1904, llamado "Fenómeno evolutivo". En el se explica el supuesto proceso que va a hacer inevitable la desaparición del tipo burgués, y la supervivencia del tipo obrero pero bajo otra forma. La continuidad entre mundo animal y mundo humano permite un marco de comprensión común de los fenómenos sociales y naturales, incluidos los de la desaparición de las especies y su sustitución por otras:

"No será por demás volver sobre el estudio de la evolución en la naturaleza. Examinando las especies desaparecidas y las que las han sucedido, se halla la clave de la mayor parte de los problemas actuales."⁷⁰⁹

La pregunta es clara entonces: ¿cuándo sobreviene la extinción?. La respuesta vuelve una vez más al concepto spenceriano de desequilibrio y a la capacidad del individuo de reaccionar o de adaptarse:

"En efecto: ¿por qué desaparece una forma dada?. Sencillamente, desaparece porque habiendo cambiado el medio exterior esta forma ya no se halla en equilibrio con

⁷⁰⁸ Jacquinet, C. (1903), "Fisiología general", Natura, 1, 7; p.7. Obsérvese que la mayor o menor posibilidad de supervivencia estriba en la mayor o menor capacidad de reaccionar del organismo individual. En qué medida esta respuesta es controlada por factores voluntarios o involuntarios, es algo que no queda claro.

⁷⁰⁹ Jacquinet, C. (1904)c., "Fenómeno evolutivo", Natura, 16, 241-242; p.241.

el,(...)no halla en él sus condiciones de vida, y, por consiguiente, tiene que dejar de existir o transformarse. La muerte o la adaptación, no hay otra alternativa posible."⁷¹⁰

La novedad con respecto al modelo de Spencer la introduce Cleménce Jacquinet al tratar de explicar de qué depende la mayor o menor capacidad de transformación del organismo y de las especies en general. La adaptabilidad no se relaciona ahora con el lugar ocupado en la escala animal, (los invertebrados son menos susceptibles de cambio adaptativo que los mamíferos), sino de los efectos que pueda provocar la especialización (funcional y morfológica) en un medio determinado:

"Ahora bien, la muerte, o mejor dicho, la desaparición, sobreviene en una especie cuando esta se ha especializado de tal modo en un medio vital determinado, que es incapaz ya de modificarse al mismo tiempo que cambian las condiciones exteriores de su existencia, cuando ha fijado su tipo de modo inadaptable."⁷¹¹

⁷¹⁰ Jacquinet (1904),c., p.241.

⁷¹¹ Jacquinet (1904)c, p.241. Esta afirmación se asemeja bastante a la posición que defendía la llamada "escuela americana" neolamarckiana (especialmente Edward D. Cope), para quienes el uso-herencia podría explicar no sólo la aparición de caracteres adaptativos, sino también los no adaptativos: "Una vez que los organismos habían adoptado un nuevo hábito para hacer frente a las condiciones nuevas, ese hábito se convertía en un factor interno que llevaba a la especie a conseguir una especialización cada vez mayor, no importa cuales fueran las fluctuaciones subsiguientes producidas en el medio. En el caso extremo, los efectos continuados del hábito a través del mecanismo uso-herencia podían llevar al órgano más allá del límite de utilidad..." Bowler (1985), p.137. Sin embargo, no hemos podido en ningún caso encontrar indicios de una influencia directa de esta "escuela americana". Sí hemos hallado una explícita profesión de fe lamarckiana, lo cual no es extraño teniendo en cuenta la nacionalidad de la autora (vid, Jacquinet, (1904)a., p.1)

Lo mismo se aplica a los humanos. La supervivencia del hombre se debe a su adaptabilidad. Sin embargo, determinados tipos de la especie han desaparecido ya por no encontrarse en armonía con las nuevas condiciones de vida⁷¹². Jacquinet supone que la los seres humanos se ven sometidos a un desafío tanto histórico como ambiental: el cambio tecnológico hace que los tipos biológico-sociales del obrero y del burgués se vean obligados a desaparecer o a transformarse⁷¹³. Evidentemente aquí no sólo entra en juego la seudoespeciación de las clases sociales, sino la biologización del cambio social, al menos en dos sentidos distintos: a) el progreso tecnológico es presentado como un hecho "dado" de la evolución natural, sin tener en cuenta que éste depende originariamente de la puesta en marcha de poderes distintivamente humanos; b) la adaptación social a esos cambios tecnológicos, no es vista como el aprendizaje de nuevos

⁷¹² "Pero si sobrevive como hombre, modificándose continuamente, no por esto deja de pagar su tributo a la evolución natural por medio de la desaparición de ciertos tipos que han dejado de estar en armonía con las condiciones de equilibrio general de la vida." Jacquinet (1904c., p.242. Lo que no queda claro es que se entiende aquí por "tipo", y que se entiende por "especie". Resulta más difícil de entender qué se pretende decir con "sobrevive como hombre", ya que si la misma condición de existencia es la propia capacidad de variar, de transformarse indefinidamente, la realidad de la especie desaparece como totalidad objetiva.

⁷¹³ En el caso del obrero: "A consecuencia de los progresos mecánicos (...) es evidente que el tipo obrero, tal como se entiende aún, está absolutamente condenado..." Es decir, la subespecie obrero desaparece con su función social: "El papel del peón se ha vuelto cosa inútil en nuestra época." Sin embargo, no son sólo los trabajadores. El cambio tecnológico exige a su vez un cambio biológico en masa de toda la sociedad: "Es necesario, pues, ya que el medio ha cambiado, ya que las condiciones de existencia no son las mismas, que se adapte también la sociedad entera a estas transformaciones." Jacquinet (1904)c., p.242.

repertorios socioculturales (que no tienen porque implicar alteración psíquica o somática alguna), sino como una alteración corporal y de conducta heredable, que asegure la supervivencia al restablecer el equilibrio entre el individuo y su medio.

En esta disyuntiva de transformación o desaparición no todos son iguales. Los obreros, al ser el tipo más extendido, tienen mayores probabilidades de supervivencia⁷¹⁴. Los burgueses, por su parte, han sufrido, por decirlo de alguna forma, un proceso de "fosilización" que impide su transformación. Se anuncia su inevitable extinción:

"Sin embargo, hay obstáculos que se han ido creando y que pretenden detener la marcha lógica de los sucesos. No es solamente para el tipo obrero que pasó su tiempo; hay otro que se ha fijado de una forma definitiva, cuyo organismo es refractario a las transformaciones que se imponen, y que, por consiguiente está destinado a desaparecer..."⁷¹⁵

Esta "fosilización" es, fundamentalmente, de carácter

⁷¹⁴ "El obrero comprende el tipo más extendido, la mayoría de los hombres; es improbable que estos hombres mueran al mismo tiempo que el tipo..." Jacquinet (1904)c, p.242. Es difícil comprender cómo se puede desaparecer como tipo y sobrevivir como especie. Dejando aparte esta cuestión, es interesante señalar que la asociación entre mayor número de ejemplares y supervivencia la encontramos en el propio Darwin: "Hemos visto que las especies que son más numerosas en ejemplares tienen las mayores probabilidades de producir variaciones favorables en un espacio de tiempo dado (...) las especies comunes o difundidas, o predominantes, son precisamente las que ofrecen el mayor número de variedades registradas. De aquí que las especies raras se modificarán y perfeccionarán con menor rapidez en un tiempo dado y, por consiguiente, serán derrotadas en la lucha por la vida por los descendientes modificados y perfeccionados de las especies más comunes." Darwin (1980), Barcelona, p.168.

⁷¹⁵ Jacquinet (1904),c., p.242.

moral⁷¹⁶. La contumacia en el error, su persistencia en el egoísmo, su negativa, en fin, "a asociarse para la obra de común evolución social", es lo que hace inevitable la extinción del <<tipo burgués>>.

2.2.- La herencia fisiológica como memoria nefasta de la historia.

Ya hemos advertido más arriba, que durante el período estudiado, no existía una teoría sobre la herencia fisiológica que gozara de un consenso total entre la comunidad científica. Sin embargo, a lo largo de las primeras décadas del XX se empiezan a desarrollar nuevas líneas de investigación al respecto que conviene que refiramos aquí aunque sea brevemente⁷¹⁷. El "redescubrimiento" de las leyes de la herencia de Gregor Mendel en 1900, inició el camino que lleva a las modernas teorías de la herencia. Pero más importante aún que este hecho, fue el cambio de enfoque que impulsó la nueva generación de biólogos experimentales que trabajaban bajo un marco conceptual mendeliano.

⁷¹⁶ La descripción biológica se trata de asimilar a su descripción moral. El "tipo burgués" es el "tipo acaparador": "...el tipo burgués, el tipo acaparador que, en minoría, contempla fríamente las consecuencias de la miseria que ha causado y que, no obstante, pretende conservar para si solo el terreno." Jacquinet (1904)b., p.242.

⁷¹⁷ En lo referente a los problemas científicos generados sobre las diversas teorías sobre la herencia (premendelianas y mendelianas), nos apoyamos fundamentalmente en las tesis defendidas por Peter J. Bowler (Bowler. (1992)a., pp. 26, 83-84, 91-92, 103-104, 111-25, 169-171, 200.)

El cambio de enfoque consistió, fundamentalmente, en desligar el estudio de la herencia del de la embriología. Dicho de otra forma, los primeros practicantes de la nueva rama de la Biología que luego se llamó Genética, decidieron que la cuestión de cómo los caracteres son transmitidos de una generación a la siguiente no tiene por qué estar conectada con la de cómo los caracteres se desarrollan en el organismo individual⁷¹⁸. Además, una de las consecuencias más fundamentales del "redescubrimiento" de los estudios de Mendel⁷¹⁹, fue la de que se abriera paso la distinción entre fenotipo y genotipo: la constitución genética del organismo (su genotipo), no se refleja necesariamente en su apariencia física (su fenotipo)⁷²⁰. Esto a su vez facilitaba el

⁷¹⁸ Vid. Bowler (1992)a., p. 118.

⁷¹⁹ Conviene recordar aquí un hecho que, aunque bastante conocido, no deja de ser significativo. Los estudios mendelianos sobre hibridación se realizaron a lo largo de los años 1860. Sin embargo, Gregor Mendel murió en el anonimato antes de que sus leyes fueran "redescubiertas" en 1900. Según Bowler existen ahora grandes dudas de hasta qué punto Mendel pretendió ser el pionero de una nueva aproximación a la herencia. Incluso se ha cuestionado que Mendel pueda ser considerado como un "mendeliano" bajo los criterios de los primeros años del XX. Pero el hecho fundamental al respecto, y el que realmente nos interesa destacar, es el de que el valor potencial de su demostración no pudo ser reconocido hasta que el desarrollo individual no dejó de ser visto como parte integral del proceso reproductivo. Vid. Bowler (1992)a., pp. 118-119. Bowler se apoya para afirmar esto en: Olby, R. C. (1979), "Mendel no Mendelian?", History of Science, 17, 53-72.; Sandler, I. y Sandler, L. (1985), "A Conceptual Ambiguity that contributed to the Neglect of Mendel's Paper", History and Philosophy of Life Science, 16, 311-342.

⁷²⁰ La plausibilidad del pensar en estos términos viene determinada por dos hechos fundamentales puestos en evidencia por los experimentos de Mendel en los guisantes: a) los caracteres de los progenitores no se mezclan -como era la creencia común- sino que se transmiten sin cambios de una generación a otra; b) algunos caracteres "recesivos" pueden ser enmascarados por sus equivalentes "dominantes" o alelos, pero pueden reaparecer sin cambios en generaciones posteriores. Por otra parte, la relación entre una determinada constitución hereditaria (genotipo), y sus distintas expresiones (fenotipos), es extraordinariamente difícil

pensar que los cambios ocurridos en el cuerpo adulto no tenían consecuencia alguna sobre el material genético.

La última proposición ya había sido formulada anteriormente por algunos biólogos, entre los que destaca sobre todos August Weismann. Weismann construyó a lo largo de la década de los 1880 su teoría del plasma germinal. La idea de que existía una sustancia separada que era responsable de la transmisión de la herencia (el plasma germinal), formalizaba la idea que conocemos actualmente como herencia <<dura>>: el cuerpo era incapaz de influir en la información genética que pasaba a la generación siguiente. De hecho el cuerpo no era otra cosa que el <<huésped>> de su plasma germinal: transportaba y alimentaba el material germinal e incluso derivaba de él, pero no podía afectarle y, por tanto, no ejercía control alguno sobre la herencia. La herencia de los caracteres adquiridos era, desde este punto de vista, teóricamente imposible. Weismann eliminó del darwinismo todas las influencias lamarckianas originales, y afirmó que la selección natural era el único mecanismo de evolución⁷²¹. La definición extremadamente laxa al uso hasta entonces del darwinismo⁷²² dio

de determinar al depender de las condiciones ambientales específicas en que el individuo se desarrolla. Vid: Bowler (1992)a., p. 122.; López-Fanjul, C y Toro, M.A. (1987), Polémicas del evolucionismo, Madrid, p.71.

⁷²¹ Bowler (1985), p. 149.; Radl (1988), p. 302.

⁷²² El darwinismo original había mostrado una gran flexibilidad al admitir explícitamente un componente lamarckiano junto a la selección natural (Vid. Bowler, P.J. (1985), p. 37). La cuestión no parece tanto la de determinar hasta qué punto Darwin fue o no lamarckiano, sino de la saber cómo percibían los llamados "darwinistas" lo que Darwin pensaba al respecto.

paso a otra mucho mas rígidamente seleccionista. El campo de la biología evolucionista se dividió entre neodarwinistas y neolamarckianos⁷²³.

Pero, aunque algunos historiadores de la Biología han destacado la importancia de la obra de Weismann para el desarrollo del pensamiento evolucionista⁷²⁴, hay que advertir que ni su teoría fue aceptada en su momento de manera masiva, ni el conjunto de su obra le hace acreedor al título de fundador de las modernas ideas sobre la herencia. En primer lugar, la descripción de Weismann del material germinal era altamente especulativa. De hecho, los detalles de la teoría de Weismann no pudieron ser confirmados experimentalmente en su momento, lo que hizo que sus oponentes la calificaran como una hipótesis

Büchner, por ejemplo, es claramente neolamarckiano en esta cuestión: "Según Darwin, la tendencia que tienen los organismos a variar, no produciría grandes resultados si no fuera acompañada de la facultad de transmitir a los descendientes las modificaciones adquiridas." Büchner, L. (1871)b., "Sección doctrinal. La teoría darwiniana.", La Humanidad, 33, 255-256; p.255.

⁷²³ El seleccionismo dogmático de Weismann dividió rápidamente a la comunidad científica en facciones hostiles. Aquellos que albergaban dudas sobre el mecanismo de selección natural o apoyaban explícitamente el lamarckismo, se vieron obligados a enfrentarse con Weismann, y por tanto con el darwinismo (vid. Bowler (1985), p.50). Este "neodarwinismo" encontró pronto a poderosos enemigos, entre los que destaca claramente la figura de Herbert Spencer, para quien negar la herencia de los caracteres adquiridos era como "poner en duda la posibilidad misma de la evolución biológica" (citado en Gaupp (1930), p.182.). Spencer se esforzó sobre todo en mostrar las insuficiencias de las selección natural. Vid. al respecto: Spencer, H. (1893), "The Inadequacy of Natural Selection", Contemporary Review, 43, 153-166, 439-456.

⁷²⁴ Esto es especialmente claro en: Mayr, E. (1985), "Weismann and Evolution", Journal of History of Biology, 18, 295-239.

incomprobable⁷²⁵. Muchos científicos empezaron a sentirse más cómodos en el campo neolamarckiano. Por otra parte, aunque sus ideas sobre el aislamiento del plasma germinal parecen como extremadamente "modernas", no acaba de operar una clara ruptura entre transmisión de caracteres y crecimiento, paso fundamental que sí dieron los mendelianos⁷²⁶.

En el caso de los anarquistas españoles, la aparición de estas nuevas ideas y enfoques sobre la cuestión de la herencia no tuvieron prácticamente ningún eco. Desde el punto de vista científico se puede decir que permanecieron ligados al marco conceptual premendeliano, o más específicamente, a la idea de que toda teoría que trate de explicar la variación y la herencia tenía que comprender -en ambos sentidos de la palabra- el proceso de desarrollo individual. La aproximación del propio Charles Darwin al problema nos puede ayudar a entender mejor lo que estamos afirmando⁷²⁷. Darwin trabajaba dentro de los límites de

⁷²⁵ Bowler (1985), p.50.

⁷²⁶ Vid. Bowler (1992)a., pp. 116-117.

⁷²⁷ La historiografía clásica sobre Darwin ha destacado normalmente los aspectos de la teoría del científico inglés más innovadoras, y por tanto más coherentes con lo que los biólogos de hoy entienden por "darwinismo". Éstos estaban inspirados por sus estudios biogeográficos, y por tanto, Darwin era presentado esencialmente como naturalista. Sin embargo, estudios recientes han mostrado que para Darwin los estudios sobre la fisiología de la reproducción -llevados a cabo dentro de una tradición enteramente ajena a la Genética moderna- eran de la mayor importancia. La evolución, para el biólogo británico, no sólo era función de la geografía y la adaptación, sino también del crecimiento y la reproducción. Vid. Bowler, (1992)a., p.28. Bowler se apoya en Hodge, M.J.S. (1985)a, "Darwin as a Lifelong Generation Theorist," en Kohn, D., The Darwinian Heritage, Princenton.; Hodge, M.J.S. (1985)b. "Generation and the Origin of Species from Darwin (1837) to Dobzhansky (1937): Historiographic Proposals", Acts of the XVIIth International

una tradición que postulaba que el organismo es un sistema integrado y autorreglado: la idea de que existiera un "material genético" completamente aislado del cuerpo era totalmente inconcebible, y como consecuencia la distinción entre fenotipo y genotipo⁷²⁸. La variación se entendía que debería producirse en conexión con alguna distorsión en el proceso de crecimiento, y no, como se postuló posteriormente, como un evento que se producía en el propio material genético. La teoría darwiniana de la <<pangénesis>> es coherente con todo ello. Según dicha teoría unos elementos llamados <<gémulas>> transmitían los caracteres a la descendencia. Éstas se suponía que brotaban de las partes apropiadas del cuerpo de los padres, antes de la transmisión a los órganos reproductivos, y que podían verse afectadas por la acción ambiental. La teoría permitía la herencia tanto de las variaciones ocasionadas por una distorsión azarosa del proceso de crecimiento (opción preferida por Darwin), como de aquellas variaciones que supuestamente responden al desarrollo en el organismo de una respuesta positiva al desafío ambiental (herencia de los caracteres adquiridos)⁷²⁹.

Ni la teoría de la herencia de Darwin pudo ser confirmada experimentalmente, ni tampoco la que elaboraron ninguno de los científicos premendelianos. El problema de la herencia permanecía en la más absoluta oscuridad. El clima de confusión era también

Congress of History of Science, vol. 2, sesión 3.2.

⁷²⁸ Bowler (1985), p.108.

⁷²⁹ Vid. Bowler (1992)a., pp. 26, 29, 111 y 115. También Alvarez (1985), p.13.

visible en los anarquistas. Lo único que se podía afirmar, como dice Montseny, es "la tendencia que tiene el organismo humano a desarrollarse a semejanza de los que lo engendraron"⁷³⁰. Evidentemente esto no aclaraba mucho. ¿Se heredan también las cualidades mentales, las disposiciones morales, la criminalidad, la locura?. ¿Hasta que punto la herencia determina -y de qué modo- la vida del individuo? Si éste era un campo abonado para las dudas también lo era para la especulación. El mismo Joan Montseny, por ejemplo, afirmaba en 1896 que no había duda que "la ley de herencia existe para el cuerpo"⁷³¹, mientras que "las cualidades que necesariamente han de residir en el modo de ser del cerebro, nacen y mueren en un mismo individuo"⁷³².

Como es fácil suponer, lo que se hereda o no se hereda tenía mucho que ver con el tema de que se hablaba en cada momento. Si se trataba de la herencia de la enfermedad mental y de la criminalidad -tema al que nos referiremos luego más extensamente- ésta carecía de importancia o pasaba a ser una vaga predisposición. Si se trataba de explicar la tendencia a la sumisión, la persistencia de actitudes religiosas o la existencia de costumbres conceptuadas como absurdas, no existía ningún impedimento para atribuir todo ello, en mayor o menor medida, a la acción de la herencia fisiológica. Este asunto es el que vamos a tratar a continuación.

⁷³⁰ Montseny (1896), p.80.

⁷³¹ Montseny (1896), p.71.

⁷³² Montseny (1896), p.71.

La idea de que de alguna forma se incorporan o heredan disposiciones tan concretas como la "sumisión", viene facilitada por la identificación casi inconsciente de herencia con herencia de los caracteres adquiridos⁷³³. Por otra parte, la "verdad" de la herencia de los caracteres adquiridos parecía venir avalada por la autoridad reconocida de Haeckel y de Spencer, cuyos respectivos sistemas -tanto biológico como filosófico- dependían en gran medida de la "realidad" del efecto lamarckiano⁷³⁴. La referencia -todavía no muy explícita- a la herencia de los caracteres adquiridos aparece ya en 1882 en la Revista Social:

"La misma influencia del medio produce al principio ciertos cambios en la organización los que después se transmiten a

⁷³³ Esta identificación no es exclusiva de los anarquistas. Es el caso de Büchner, quien la presupone al afirmar que todo lo referente a la tendencia a variar de los organismos no tendría valor alguno, "si no estuviera apoyado por la *transmisión* o facultad de heredar las modificaciones adquiridas. (*Atavismus, Hereditas*).". Büchner, L. (1871)c., "Sección doctrinal. La teoría darwiniana", La Humanidad, 31, 247-248; p.248.

⁷³⁴ Vid. Bowler (1985), pp. 81-82 y 83 y Gaupp (1930), p. 181. Spencer afirma: "Que las facultades en general se fortifican por el uso, y se debilitan cuando se las deja sin empleo; que las modificaciones que afectan a un individuo se transmiten a su posteridad, son hechos cuya exactitud se impone a la atención de los hombres, y que en más o en menos admitimos todos". Spencer, (1883), Vol.I, p. 348. Pero no sólo este apoyo "científico" determina el arraigo de esta visión de la herencia. La herencia de los caracteres adquiridos era una creencia generalizada en Europa aún antes de ser formulada por Lamarck. Así lo afirma Carlos Castrodeza: "En realidad, este principio hereditario era muy conocido en toda Europa, y por él se entendía que los caracteres que se adquieren accidentalmente, accidentalmente se pierden, mientras que aquellos que perduran con el tiempo se terminan fijando en la especie o variedad que haga el caso. (...) tanto Lamarck como Darwin lo que hacen es incorporar esas ideas circundantes a sus esquemas especulativos." Castrodeza (1988)b., Madrid. p.175.

los sucesores acentuándose más."⁷³⁵

Por otra parte, el entramado de ideas sobre el que edificaron los anarquistas su particular concepto de herencia no se basaba exclusivamente en los conceptos extraídos del ámbito de la Biología. La Medicina⁷³⁶ ofrecía un buen número de

⁷³⁵ Redacción, (1882)a., p.3. La herencia de los caracteres adquiridos se convierte en algunos casos en un recurso alternativo frente a la "lucha por la existencia". Anselmo Lorenzo en el Segundo Certamen Socialista (1889), menciona, como mecanismos evolutivos distintos del combate por la vida, la "herencia" y la "selección natural, o adaptación transmitida hereditariamente de todas las influencias que gravitan sobre el ser viviente..." Lorenzo (1890)a., p.155. Obsérvese la curiosa confusión entre "selección natural" y "herencia de los caracteres adquiridos". Ahora bien, dicha confusión ya está presente en la obra del francés Louis Dramard, Trasformisme et socialisme (1882), que Lorenzo utiliza en este momento para apoyar su crítica a la lucha por la existencia. La diferencia entre Dramard y Lorenzo, es que el primero desarrolla mucha más explícitamente un punto de vista netamente neolamarckiano. Esto es cierto en lo referente al uso y el desuso: "...los naturalistas de la nueva escuela han agrupado los modos de evolución en dos categorías. En primer lugar han situado la herencia (...) el factor de evolución más importante (...) En segundo lugar viene la adaptación o selección natural (sic). Se entiende por estas palabras, todas las condiciones en las cuales un ser viviente se encuentra situado, sea por la fuerza de las cosas, sea por el hecho de su propia elección. La elección de un país (...) de una alimentación; el uso de ciertos órganos o de ciertas facultades en detrimento de otras, son ejemplos de selección natural. Se sabe que las facultades y también los órganos se desarrollan por la actividad, mientras que se atrofian por falta de ejercicio." Dramard (1882), pp. 13-14. De hecho, Dramard, habla expresamente de un "Jean Lamarck" que se "muestra superior a los darwinistas", y de cómo, siguiendo un argumento típicamente neolamarckiano, la evolución es contralada por los deseos crecientemente conscientes de los propios organismos: "...si el mundo organizado actual no es el desarrollo de un plan preconcebido por un creador cualquiera, es, incontestablemente, el resultado de los esfuerzos, de los deseos, de las voluntades, cada vez más conscientes (...) de todos los organismos que nos han precedido (...) estos seres son las causas primeras, las causas eficientes (...) los verdaderos creadores del universo organizado tal como existe." Dramard (1882), pp. 88 y 90.

⁷³⁶ No hay que olvidar el papel clave de la Medicina del XIX, y muy especialmente la francesa, a la hora de consolidar y difundir muchas de las ideas más aceptadas sobre la herencia.

testimonios que venían a apoyar la idea de la herencia de los caracteres adquiridos, especialmente en lo tocante a las enfermedades⁷³⁷. La literatura venía a recoger de una manera u otra todo este entramado de ideas poniendo el acento en la conexión entre herencia y perdición. Es el caso de autores con gran predicamento en el anarquismo hispano como Ibsen y Zola⁷³⁸.

Algunos autores, en este sentido, han afirmado el papel clave de los médicos a la hora de forjar la primera estructura del moderno concepto de herencia: "Todos los fenómenos generales asociados con lo hereditario que los médicos habían reconocido y que trataban de considerar para sus tratamientos de lo patológico -el comportamiento irregular de la transmisión de caracteres (similitud vs. disimilitud), la latencia de las causas, la regresión atávica, la homocronía, etc.- fueron luego vistas como también importantes para una comprensión de lo normal. La primera estructura de nuestro moderno concepto de herencia biológica fue (...) proporcionada por estas distinciones médicas." López Beltrán, C. (1994), "Forging Heredity: From Metaphor to Cause, A Reification Story", Studies in History and Philosophy of Science, 25, nº2, 211-235.

⁷³⁷ Los médicos ofrecen un ejemplo prototípico de como no estaba establecida la distinción entre transmisión de caracteres y embriogenia: "Estaba muy extendida la creencia de que las enfermedades, o al menos sus consecuencias debilitadoras, podían ser heredadas. En muchos casos, la posibilidad de que el efecto pudiera transmitirse por la contaminación del feto en el útero, en lugar de genéticamente, no se considera que invalidara la conclusión lamarckiana. Se ha argumentado que al principio los médicos no distinguían entre lo que llamamos herencia y la transmisión de un efecto de la madre a la descendencia durante el proceso de crecimiento: ambos eran considerados aspectos de un concepto de herencia mucho más amplio." Bowler (1985), p.80. Féré, por ejemplo, afirma que la "comunicación de las reacciones, y, por consiguiente de las sensaciones entre la madre y el feto puede explicar, al menos en parte, la transmisión de hábitos hereditarios." Féré (1903), p.127.

⁷³⁸ Radl (1988), p.300. Según Francisco de Luis la obra de Ibsen, Un enemigo del pueblo, era considerada por los libertarios como uno de sus "clásicos". Las obras de Zola también se adaptaban al teatro. De Luis, F. (1994), Cincuenta años de cultura obrera en España 1890-1940, Madrid, p. 28. Vid. también Litvak, L. (1981), Musa Libertaria. Arte, literatura y vida cultural del anarquismo español (1890-1913), Barcelona, pp. 213-252. Ya en el período 1886-1888 (revista Acracia) se hacen varias referencias a la obra de Zola (Serrano, C. (1995), "Acracia, los anarquistas y la cultura", en Hofmann, B., Joan i Tous, P. y

De hecho, reavivaron en el vocabulario cientifista de la época, un tema de resonancias ancestrales presente tanto en la Biblia como en la tragedia griega: la idea de que el individuo, "está sujeto a fuerzas más altas, a fuerzas que vienen de atrás, de tiempos en que el individuo no existía."⁷³⁹ Un ejemplo de este tipo de literatura nos lo ofrece Max Nordau en un fragmento especialmente significativo de las Mentiras convencionales de la civilización publicado en Acracia en 1887 y comentado, como veremos, por Anselmo Lorenzo:

"En cada ser viven las ideas de los antepasados bajo la forma de recuerdos frecuentemente inconscientes u oscurecidos, pero siempre presentes, bastando un impulso exterior para manifestarse y dominarle; y tan impotentes somos para sustraernos a su yugo como de determinar los rasgos de nuestra fisonomía y la forma de nuestro cuerpo."⁷⁴⁰

Esto es así porque según Nordau la "herencia viene a ser respecto de la especie lo que la memoria es para el individuo"⁷⁴¹. La utilización de la analogía entre la herencia

Tietz, M. (eds.), El anarquismo español y sus tradiciones culturales, Frankfurt y Madrid, 347-360; p. 351.)

⁷³⁹ Radl.(1988), p. 296.

⁷⁴⁰ Nordau, M. (1887)c., "Las mentiras convencionales de nuestra civilización", Acracia, 21, 313-322; pp. 317 a 318.

⁷⁴¹ Nordau (1887)c., p. 317. La conexión entre memoria y herencia la encontramos en personas muy cercanas a los círculos libertarios, como es el caso de Clemence Jacquinet: "Tengamos presente que la herencia, se nos dice, no es más que un recuerdo, una memoria inconsciente. Que la educación, consciente o inconsciente, comunica a los individuos, lo que fija y trasmite la herencia en los sucesores de ellos." Jacquinet, C. (1902)a., "La educación rectifica la herencia", Boletín de la Escuela Moderna, 4, 41-44; p.43.

y la memoria nos induce a pensar que se está muy próximo a abordar el asunto desde una perspectiva muy próxima a la de Ernst Haeckel⁷⁴². En primer lugar, la teoría de la herencia de aquél, establece una conexión explícita entre herencia y memoria⁷⁴³. En segundo lugar, hay que tener en cuenta la idea fundamental en la teoría biológica de Haeckel de que "la historia de la evolución individual, o la ontogenia, es una breve y rápida repetición, o una recapitulación de la historia evolutiva, paleontológica, o sea de la filogenia, en consonancia con las leyes de la herencia y de la adaptación a los medios"⁷⁴⁴. Si tenemos en cuenta que,

⁷⁴² Aunque hay que decir que no era ni mucha menos exclusiva de Haeckel. La representación de la herencia como memoria, estrechamente ligada a una posición neolamarckiana, tuvo, según J. Gayon, una enorme popularidad entre los años 1870 y 1930. Ya sean <<vibratorias>>, <<eléctricas>> o <<energéticas>>, las teorías <<mnémicas>> de la herencia eran "características de una época que había visto en la noción de los procesos <<inconscientes>> una posibilidad de unificación conceptual del conjunto de las ciencias de la vida y del hombre." Gayon, J. (1992), "Animalité et végétalité dans les représentations de l'hérédité", Revue de Synthèse, 3-4, 423-438.

⁷⁴³ Bowler nos explica la conexión que estableció Haeckel entre herencia y memoria: "Haeckel estaba influido por la teoría celular y por la idea de Rudolph Virchow de que el organismo estaba compuesto de células que cooperaban, de la misma manera que el estado está compuesto de individuos humanos. La herencia era conectada por Haeckel con el núcleo de la célula, y creía que las moléculas del protoplasma en el núcleo (las <<plastidulas>>) eran la clave de la cuestión. La herencia se da porque los movimientos ondulatorios característicos de la molécula eran transmitidos a las futuras generaciones (...) A pesar del materialismo que alegaba, Haeckel pensaba que cada átomo tenía un 'alma' y que las moléculas de <<plastidula>> tenían la capacidad de memoria. Pueden 'recordar' los que les ha pasado y transmitir esta información de tal manera que influya en el crecimiento de las futuras generaciones. Esto, por supuesto, permitía un efecto lamarckiano por el cual los caracteres adquiridos podían ser heredados." Bowler (1992)a., p.84.

⁷⁴⁴ Haeckel, E. (1878)a., p.9. La teoría de la recapitulación no es original de Haeckel (vid. Radl (1988), pp. 207-209 y Mengal, P. (1993)a., "Introduction", en Mengal, P. (coord.), Histoire du concept de recapitulation. Ontogenèse et Philogenèse

como hemos visto, el ámbito de la palabra "herencia" no sólo incluye la transmisión de los caracteres, sino también la evolución individual (o desarrollo del embrión), podremos entender de manera más aproximada el sentido de las palabras de Nordau. Tanto la herencia como la memoria "comprimen", "abrevian" el pasado. Y si en cierta forma ambas actúan sobre ese pasado, éste, en esa forma "abreviada", no deja de influir en el presente.

Pero si la memoria ofrece un modelo para la herencia, la herencia - incluyendo ésta la ontogenia - puede ofrecer una imagen no sólo de la estructura de la memoria, sino de la propia mente. En efecto, la aplicación de la teoría de la recapitulación a la psicogénesis indujo a presentar la mente como una sucesión de estratos, en la que los primeros corresponden con los más primitivos desde el punto de vista evolutivo. Dicho de otra forma, en lo más profundo de nuestro ser habitan el animal y el salvaje⁷⁴⁵, aún cuando no seamos conscientes de ello. La idea

en biologie et sciences humaines, 1-4, pp.2-3.). Sin embargo, en ningún otro autor ocupaba un lugar tan central y pocos biólogos gozaron de tanta popularidad fuera de la comunidad científica. Un ejemplo de cómo a este tipo de especulaciones no eran ajenos los medios libertarios nos lo da Clemence Jacquinet: "...la vida de cada uno de nosotros es una evolución en que cada fase recuerda sumariamente la historia de la raza a que pertenecemos." Jacquinet (1903)a., p.83.

⁷⁴⁵ Esta aplicación de lo que llamaba Haeckel ley biogenética fundamental es de extraordinaria importancia para los antropólogos criminales de la escuela lombrosiana. Tal es el caso de Nicéforo: "La teoría de la estratificación del carácter aparece confirmada por los estudios de psicología infantil. El niño no posee, al nacer, más que las estratificaciones inferiores del carácter del animal, el salvaje y el bárbaro (...) El salvaje

era bastante común a finales del XIX y principios del XX⁷⁴⁶, y tendía a privilegiar en cierta manera lo mas antiguo o primitivo, al hacer más fácil concebir la "pérdida" de lo adquirido más recientemente⁷⁴⁷ (por ejemplo, lo recibido en el proceso educativo).

Aunque no encontremos en los anarquistas españoles una elaboración intelectual análoga a la descrita para explicar la

es un niño grande; el niño es un salvaje en miniatura. Todos, por consiguiente, llevamos en el fondo de nuestro carácter estratificaciones animales y bárbaras, donde yacen los sentimientos propios del animal y el salvaje." Nicéforo, A. (1902), Las transformaciones del delito, Madrid, pp. 136 y 137. Para ver cómo Lombroso aplica la ley biogenética a la psicogénesis ver Peset (1975), pp. 254-255.

⁷⁴⁶ Bowler sostiene que psicólogos de la importancia de George Romanes adoptaron un punto de vista "recapitulacionista" en lo referente al desarrollo de la mente individual. Incluso sugiere que Freud sufrió una profunda influencia haeckeliana, especialmente perceptible en su concepción de los diversos niveles del subconsciente (Bowler (1992)a., p. 192.). Para afirmar esto se apoya en: Sulloway, F. (1979), Freud, Biologist of the Mind: Beyond the Psychoanalytic Legend, Londres; Gould, S. J. (1977), Ontogeny and Phylogeny, Cambridge, Mass, capítulo quinto.; Ellenberg, H. (1970), The Discovery of the Unconscious, Londres. Un enfoque más reciente en el capítulo quinto de Ritvo, L. (1992), L'ascendant de Darwin sur Freud, París. Una perspectiva reciente de ámbito más general sobre sus aplicaciones en Psicología en Mengal, P. (1993)b., "Psychologie et loi de recapitulation" en Mengal, P. (coord.), Histoire du concept de recapitulation. Ontogenèse et Phylogenèse en biologie et sciences humaines, 93-109.

⁷⁴⁷ Un ejemplo de lo que estamos diciendo era sostenido por figuras prestigiosas lo encontramos en G. Sergi, famoso positivista italiano y profesor de Antropología y Psicología de la Universidad de Roma: "Pueblos civilizados en los cuales los sentimientos de simpatía se han desarrollado mucho, han cometido acciones de salvajismo feroz cuando los sentimientos primitivos han predominado un momento; hombres que en su patria permanecen en los límites de la justicia y el deber, teniendo un poder ilimitado, en pueblos primitivos, han usado de violencias inhumanas (...) Esto demuestra que la evolución no ha destruido los sentimientos primitivos antisociales y feroces, sino que los ha reprimido solamente, ocultado o disfrazado..." Sergi, G. (1906), Las emociones, Madrid, pp. 485-486.

"reaparición" de los instintos y sentimientos primitivos⁷⁴⁸, no existe ninguna duda de que sí existía en determinados autores la creencia de que éstos de alguna manera habitaban en nosotros. La idea de la existencia de un "sustrato bestial" era un expediente relativamente útil cuando se trataba de explicar lo inexplicable desde una dogmática racionalista⁷⁴⁹: el crimen, la guerra⁷⁵⁰,

⁷⁴⁸ En el caso del anarquismo internacional sí encontramos la conexión entre teoría de la recapitulación y reaparición de sentimientos o disposiciones atávicas. Tal es el caso de Carlos Malato: "A pesar de ello, las influencias de lo pasado desaparecen muy lentamente, por lo que el tipo animal reaparece a veces de una manera brusca, sin contar las transformaciones del feto durante la gestación, que reproduce las formas de los animales, sus antepasados (...), vense hombres que revisten caracteres físicos y morales de especies inferiores (...) Y lo que sucede con los individuos se observa también en las multitudes: así como hay hombre-perro, lobo, carnero, etc, hay también la multitud jauría, rebaño (...) Es notable además el hecho de que hombres que parecen libres de influencia atávica, juntos con otros caen en la barbarie." Son fragmentos de L'Homme Nouveau de Malato citados en: Lorenzo, A. (1898), "El hombre nuevo." , La Revista Blanca, 6, 166-169; p.167.

⁷⁴⁹ El "atavismo", es decir, "la reproducción individual, en todo o en parte, de estados fisiológicos o morales, propios de épocas pasadas, diferentes del medio ambiente", se convertía en una comodín que permitía explicar todo comportamiento considerado como aberrante. Según Anselmo Lorenzo (autor de la definición citada), no sólo era la causa de la aparición del "hombre con cola (...) y pies como garras (...) análogos a los de los monos" sino también de la existencia del "impúdico, el incestuoso y hasta el antropófago, lo mismo entre las gentes incultas que entre los que han recibido educación más distinguida." Lorenzo, A. (1903)b., "Atávico, misoneísta, precursor", Almanaque de la Revista Blanca para 1903, 48-49, pp. 48-49. Permite incluso, dar cuenta de algunas conductas absurdas observables en los niños. Tal es el caso de Fermín Salvoechea en un fragmento de La contribución de la sangre (1900): "No negaré que en la manera instructiva con que el niño persigue a la mariposa y en su bobo deseo de apoderarse de todos los organismos inferiores que le rodean, se nota claramente la fuerza de la herencia y el lazo que nos une con nuestros antepasados los demás animales..." Citado en Moreno Aparicio, I. (1982), Aproximación histórica a Fermín Salvoechea, Cádiz, pp. 275-276.

o incluso, como veremos en las siguientes líneas, la ineficacia de las ideas anarquistas como ideas directoras de la conducta de los propios libertarios. Josep Prat (1911) afirma ésto último claramente:

"La anarquía no ha podido aún triunfar ni en el corazón de los hombres, ni transformar sus costumbres porque aún no se adentró lo bastante en el cerebro de la mayor parte de los que se dicen anarquistas para poder ser una guía segura de sus actos,..."⁷⁵¹

⁷⁵⁰ Según Núñez Florencio, en los medios libertarios se solía contraponer la guerra a la civilización. Existía para ellos una contradicción entre una sociedad que evoluciona y una guerra que "sigue siendo tan salvaje y primitiva como siempre." Núñez Florencio, R. (1994), Utopistas y autoritarios en 1900, Madrid, p. 51. En cuanto a la campaña antimilitarista propiamente dicha, ésta empieza a tener cierta relevancia en los primeros años del siglo XX. En estos años se publican libros con títulos como Antimilitarismo reivindicado por los firmantes (1904), Patriotismo y colonización (1904), y Cuaderno manuscrito. Recapitulación de pensamientos antimilitaristas. En el último de ellos aparecen fragmentos de autores extranjeros que muestran la guerra como un retorno bien a la animalidad o bien al salvajismo. Estos textos volverán a ser reutilizados en la prensa libertaria en los años inmediatamente anteriores a la Primera Guerra Mundial. Es citado así, un texto del antropólogo francés Charles Letourneau en que se ve "la matanza guerrera como expresión de una mentalidad salvaje" que "tiene profundas raíces en el cerebro humano..." (fragmento tomado de L'evolution politique dans les diverses races humaines, aparecido en VV.AA. (1903) Cuaderno manuscrito. Recapitulación de pensamientos antimilitaristas, Barcelona, p. 15., y vuelto a publicar en El Libertario - Letourneau, Ch. (1912). "Contra la guerra. Origen y evolución de la guerra", El Libertario, 17, 1-2; pp. 1 a 2-). Novicow, por su parte, afirma que habiéndose establecido "una larga batalla" entre "las nuevas aspiraciones producidas por la razón ilustrada, y las tendencias del bruto primitivo", era lógico pensar que la "guerra es, pues, simplemente un regreso a la animalidad." (texto tomado del libro La Fédération de L'Europe, aparecido en VV.AA. (1903), pp. 99-100., y vuelto a publicar también en El Libertario Novicow, J. (1912), "Orígenes de la guerra", El Libertario, 18, 2; p.2.s).

⁷⁵¹ Prat, J. (1911), "A un amigo", Acción Libertaria, 27, 1; p.1. El artículo es un alegato contra el fanatismo dentro de las filas libertarias. El desencadenante parece ser la oposición de un sector muy grande del movimiento libertario a la aparición de una nueva publicación: "Tu querías un periódico que fuese una fuerza intelectual cooperando con otras fuerzas intelectuales en

Dicha situación es el resultado de que la "idea" no se haya constituido en una "una fuerza moral que se sobreponga y anule atavismos y herencias que acaso no se destierren en una o dos generaciones"⁷⁵². Sin embargo, no todo es cuestión de voluntad:

"No nos falta a los anarquistas este deseo, pero no sabemos como desprendernos del chimpancé primitivo y hereditario que a todos nos gruñe más o menos en el cerebro."⁷⁵³

El ideal que se contrapone a esta dura realidad es la de una historia que se dirige a un Hombre sacralizado, concebido como pura racionalidad (con la capacidad de reflexión total), y por tanto con una absoluta autosoberanía: un sujeto incondicionado y con mayúsculas. Este Hombre, se constituye en auténtica causa final de la Historia. El objetivo, pues, se convierte en aniquilar el residuo animal (polo opuesto al Hombre). Según Ricardo Mella (1912) la revolución acelerará decisivamente el proceso:

"Y habremos de proseguir, en la medida de nuestras posibilidades, la obra de hacer conciencias, (...) exaltar la razón sobre el instinto, aniquilar la animalidad para

la formación del progreso social, y la gran masa del partido te responde ¡Vade Retro!. Mi Iglesia tiene la hegemonía de la propaganda (...) ¿Qué es esto amigo mío? ¿Struggle for life o kropotkiniana asociación para la vida?..." Prat (1911), p.1. Muy probablemente se trate de un episodio más de la fuerte polémica que mantuvieron durante estos años Tierra y Libertad y Acción Libertaria. Vid. al respecto: Barrio Alonso, A. (1988), Anarquismo y anarcosindicalismo en Asturias (1890/1936), Madrid, pp. 100 a 102.

⁷⁵² Prat (1911), p.1.

⁷⁵³ Prat (1911), p.1.

que el hombre surja **soberano de sí mismo**.

La bestia interior gobierna todavía el mundo. La revolución acabará con ella."⁷⁵⁴

Prat le confiere al asunto una dimensión política y lo vincula a la <<cuestión social>>. El "desprendimiento de la animalidad" es el desprendimiento de una herencia bestial que se convierte en el principio subyacente a la Propiedad, el Estado y la Religión:

"Ciertamente; la llamada <<cuestión social>> es un problema humano. En toda la humanidad, son todas las clases sociales de esta pobre humanidad doliente las que tienen que libertarse de la herencia de bestialidad que nos dejaron los animales inferiores, y cuyos bajos sentimientos palpitan todavía en nuestras vetustas instituciones religiosas, políticas y económicas..."⁷⁵⁵

⁷⁵⁴ Mella, R. (1912)b., "Las revoluciones", El Libertario, 20, 1; p.1. Esta visión arquetípica de la bestia entra en colisión, como veremos, con la crítica que lleva a cabo durante estos años de la explicación de la criminalidad nativa por atavismo. Urales, por su parte, retoma años después (1934 en La evolución de la filosofía en España), la idea de que nos dirigimos hacia un Hombre con mayúsculas definido por una conciencia de sí absoluta, y por tanto por una autosoberanía también absoluta: "...el hombre viene del animal todo instinto; en que, el pensamiento, en el instinto se forma; en que el instinto va perdiendo valor así que la conciencia lo gana, y en que el razonamiento es ya la causa de la mayor parte de los actos humanos. Pues bien, este camino que no ha de interrumpirse porque es ley biológica, porque es ley universal, porque está en la especie, está en la tierra y en el sol, conduce a la razón pura, a la responsabilidad completa y, como consecuencia, a la completa libertad (...) ¿Para qué esta lucha y esta fase evolutiva si el fin de ella no hubiese de ser la formación del hombre dueño de sí mismo, del hombre propiamente llamado tal?" Urales (1968), pp. 225-226.

⁷⁵⁵ Prólogo de Prat a Jacquinet (1907), p.V. Hay que decir que la referencia a la pervivencia de la bestialidad atávica en las sociedades contemporáneas no es extraña en Prat. Años antes, en las páginas de El Progreso, afirmaba que las primeras sociedades lucharon contra "los grandes carniceros" y contra "los elementos", y que posteriormente el combate "se establece contra la propia bestialidad atávica que está aún en el fondo de nuestras sociedades actuales." Marsillach y Prat (1919), p.28.

Todo lo dicho es sólo un aspecto del problema. La herencia no sólo hace posible que perviva de alguna forma la historia prehumana del género, sino también las ideas, costumbres y prejuicios de nuestros antepasados plenamente humanos. En este sentido, la creencia en la herencia de los caracteres adquiridos permitía una operación reversible: por un lado la "naturalización" de la historia del grupo, por el otro la "socialización" de nuestra "historia natural"⁷⁵⁶. Si se acentuaba el primer aspecto las connotaciones eran claramente negativas, ya que se hacía extraordinariamente difícil hacer "tabla rasa" de una historia del género humano que en líneas generales se consideraba nefasta. Ésta no sólo se objetiva en instituciones tales como el Estado o la Iglesia, sino que se hacía presente en los cuerpos y en las mentes de todos, y lo que

⁷⁵⁶ Hoy se ha hecho evidente que los cambios socioculturales se han hecho cada vez menos dependientes de cambios genéticos concomitantes. Sin embargo, aquí hay que tener en cuenta dos hechos que en nuestra opinión hacen que sea relativamente fácil -dadas las teorías existentes entonces de la herencia- confundir los mecanismos propios de la evolución sociocultural con los de la evolución orgánica: a) la gran analogía existente entre la transmisión no biológica de los repertorios socioculturales y la herencia de los caracteres adquiridos; b) la naturaleza del proceso de socialización hace virtualmente imposible establecer una distinción neta entre lo natural/cultural o lo innato/aprendido. Sobre el primero de los hechos destacados, no cabe duda que la transmisión de la tradición, la cultura, etc, implican una cierta forma de "herencia de los caracteres adquiridos" a través del aprendizaje que no merece mayor comentario (vid: Bowler (1992), p. 190; Rumney, J. (1944), Spencer, México, pp. 65-66.). En cuanto al segundo de los hechos conviene destacar que, el proceso de socialización, supone, de hecho, una "corporización" del arbitrario cultural que, en muchos casos, no implica ni toma de conciencia, ni explicitación. Por decirlo de alguna manera, en nuestro repertorio de gestos y maneras verbales aparentemente mas "naturales", se da desde el primer momento, una "sociología" que, de esta manera, se "naturaliza" (sobre esta cuestión vid. Bordieau (1980), pp. 117, 120 y 123.).

es más grave, con la muy frecuente "complicidad" del inconsciente. La inercia de siglos de educación religiosa o de servilismo parecía, así, aún más amenazadora⁷⁵⁷.

La preocupación por la transmisión, vía herencia fisiológica, de tendencias, ideas o disposiciones contrarias al ideal libertario, se hace plenamente perceptible en el Segundo Certamen Socialista (1889). Ricardo Mella -siguiendo probablemente a Spencer- nos ofrece una explicación "histórica" del origen de las ideas de sumisión y obediencia. En el tránsito de la libertad nómada a la cooperación societaria, se produce un largo período de guerra en que, en virtud del <<uso>>, "arraigan poco a poco en los hombres las ideas de sumisión y obediencia tanto por adaptación necesaria al medio social como por herencia fisiológica."⁷⁵⁸

⁷⁵⁷ El problema de la "incorporación" de la historia y el lastre que suponía para la propagación de las "nuevas ideas" es detectado en fecha tan temprana como 1871: "Para las ideas nuevas se necesitan generaciones nuevas. Es necesario que las generaciones infestadas del horrible virus religioso, y que ya tienen un pie en el sepulcro, desciendan a el cuanto antes con sus bárbaras costumbres, sus instituciones idiotas y sus grotescos monumentos fúnebres. Esas generaciones corrompidas son incurables." Redacción, (1871), p. 4. El que esa "lesión" histórica fuese incurable se derivaba de lo indeleble de la impresión ambiental recibida. Sin embargo, cuando se daba el paso de admitir la herencia de los caracteres adquiridos, la nefasta acción ambiental se extendía de la generación en cuestión a los descendientes, con lo que ya no bastaba que ésta desapareciera.

⁷⁵⁸ Mella (1890)a. p.59. Usar la herencia fisiológica para explicar la tendencia a la aceptación de la autoridad política y la ley, no es un expediente exclusivo ni de Mella, ni del anarquismo español. Un ejemplo de lo que decimos lo encontramos en Kropotkin: "La idea que el ser humano tiene de su incapacidad le hace concebir la conveniencia de la ley y ésta (...), influye en los actos del hombre de tal modo, que alcanza fuerza hereditaria. De suerte que el hábito y la herencia nos obligan a tener que elegir director." Kropotkin, P. (1901),

Otra cuestión que atormentaba a los anarquistas españoles, era el de ofrecer un "lugar" adecuado al desarrollo de las pasiones humanas. Muchas de ellas -por ejemplo, los celos- ni siquiera lo encontraban. La amenaza a una "gestión" racional de la propia existencia se hacía evidente cuando este tipo de "pasiones" se perpetuaban por herencia fisiológica. El ideal libertario de unas relaciones armónicas se veía amenazado. Anselmo Lorenzo, en el mismo Segundo Certamen Socialista, nos ofrece un ejemplo de ello (téngase en cuenta que Lorenzo confunde "selección" con herencia de los caracteres adquiridos):

"Y todas estas pasiones arraigadas en el tiempo, transmitidas por la costumbre, conservadas y aún aumentadas por la selección y consagradas por las leyes forman una masa enorme de funestas influencias y de grandes obstáculos (...) que a todos obligan, coartan y determinan."⁷⁵⁹

La herencia no sólo actúa sobre los individuos, sino sobre los colectivos. Esto constituye una preocupación importante para Ricardo Mella. El magma indiferenciado de los prejuicios, las costumbres ridículas, las falsas "preocupaciones", corrompen el espíritu público. Esta corrupción tiene parte de su origen, según Mella, en la transmisión hereditaria de todas esas malas disposiciones. La novedad del planteamiento que el anarquista gallego despliega en La coacción moral (1901), es que el Estado fomenta los efectos negativos de esa transmisión hereditaria:

"En el estado actual de la sociedad, el espíritu público está pervertido por una porción de preocupaciones o de

"Autoritarismos", La Protesta, 98, 1;p 1.

⁷⁵⁹ Lorenzo, A.(1890)b., p.260.

falsas ideas de honor, de virtud, de lealtad, etc. Todavía quedan grandes restos de un mundo de aberraciones sin cuento. Las manchas de la honra se disuelven en sangre. El crimen es el correctivo de una ofensa cualquiera. Esto es verdaderamente bárbaro ¿pero de donde procede? No poco de la herencia (...) Si estas aberraciones proceden de la coacción social es porque no se ha emancipado de los errores tradicionales: y no se ha emancipado porque el Estado y sus leyes, por medio de organismos de desmoralización y de espionaje, mantienen y fomentan los efectos de la transmisión hereditaria."⁷⁶⁰

Conviene, que nos detengamos un momento para hacer una serie de reflexiones de carácter general antes de seguir adelante. Casi todas ellas surgen en torno a la posibilidad de que el recurso al ambientalismo, y a la herencia de los caracteres adquiridos, pudiera de alguna forma haber facilitado -aunque de manera errónea- la elaboración de una noción primitiva de la correlación existente entre las estructuras sociales y determinadas

⁷⁶⁰ Mella (1901), pp. 28-29. Aquí Mella manifiesta dudas sobre la realidad de la herencia fisiológica: "Aún cuando la herencia fisiológica sea una ley todavía discutida, y la transmisión oficial de aptitudes y tendencias no constituya un principio bien comprobado, nosotros empleamos la palabra herencia en el sentido de que ciertas ideas y sentimientos, ciertas inclinaciones o disposiciones permanecen invariables en el desenvolvimiento de los pueblos, porque de todos modos los hechos persisten a pesar de que la teoría que los explica no se halle sólidamente establecida." Mella (1901), p.28. La ambigüedad sobre el tema persiste en otro interesante folleto de Mella en que declara: "...son las palabras el vehículo obligado en la transmisión de los conocimientos. Mediante ellas, van las generaciones transmitiéndose sus errores y sus verdades, más los primeros que las segundas." Sin embargo, a la hora de dar una explicación del "verbalismo atávico" dice: "¿Qué hacemos los innovadores enfrente de la influencia perniciosa, naturalmente perniciosa, de ese verbalismo atávico?. Poco más o menos lo mismo que nuestros adversarios. Nos pagamos también de palabras (...) La herencia es más poderosa que nuestra razón y que nuestra voluntad. En el determinismo físico y social hay explicación para el fenómeno." Mella, R. (s.f), Cuestiones de Enseñanza. Estudios pedagógicos, Barcelona, p. 25. (la primera edición del folleto es de 1913).

disposiciones individuales y colectivas⁷⁶¹. Sobre esto, hay que decir, que la construcción de un análisis más afinado del entroncamiento social e histórico de prácticas, costumbres e ideas, se ve limitado por dos elementos característicos del ideario libertario: a) la idea esencialista y racionalista del Hombre; b) la imagen estereotipada de la historia humana como la perpetuación del "error" cometido en el principio de los tiempos⁷⁶².

La influencia de estos dos presupuestos hace que, en líneas generales, los resultados de la acción de la herencia sean vistos como una "infección", como la perpetuación a la vez de un mal moral y una "lesión" histórica⁷⁶³. Como ya hemos visto en

⁷⁶¹ En este sentido es tremendamente ilustrativa la afirmación de Bordieau de que la "realidad social existe, por así decirlo, dos veces, en las cosas y en los cerebros, (...), en el exterior y en el interior de los agentes." Bordieau, P. (1992), Reponses, París, p. 103. De manera análoga, la historia pervive tanto en las instituciones -entendidas éstas en un sentido amplio-, como en las disposiciones de los individuos.

⁷⁶² Un ejemplo de esto nos lo da Anselmo Lorenzo: "Con el curso de los tiempos se formaron las agrupaciones sociales, se creó esa solidaridad parcial que da la fuerza de la unión a cada una de las fracciones enemigas disgregadas del gran todo humano que, inspiradas en un pronóstico egoísta, fundaron su prosperidad en la dominación y en el exterminio de los contrarios. Surgió la guerra, aberración incomprensible; porque si su maléfica extensión es grave por las ruinas que causa (...) mucho más lo es por poner en contradicción el pensamiento, que se eleva hasta la moral más sublime, con la acción, que se rebaja hasta el crimen más sangriento. Y ese mal, esa contradicción. constituye, desgraciadamente, la esencia de la historia..." Lorenzo (1900)a., p.17.

⁷⁶³ Lesión en un sentido prácticamente literal. Urales, por ejemplo, culpa a las generaciones anteriores -educadas en un ambiente religioso- de una lesión que impide el sentir y desear placeres: "La existencia de hoy no es placer, por el atavismo que han dejado en nuestro cerebro y organismo generaciones que,

páginas anteriores, el ambientalismo nominal de los anarquistas españoles encuentra rápidamente sus límites. La razón no es concebida en ningún caso como una razón "situada" social e históricamente y, por tanto, en gran medida contingente, sino como una esencia transhistórica. Y si a ésto añadimos que la historia es, en cierta forma, el "mal", toda incorporación de la misma es concebida, no como una condición necesaria del funcionamiento de la sociedad, sino como una "contaminación" patológica de la verdadera esencia humana.

Como corolario de todo lo dicho, la "socialización" de nuestra "historia natural" a la que antes habíamos aludido, no se completa. Existe un "núcleo" de la naturaleza humana - caracterizado entre otras cosas por su bondad- no moldeable ni por la acción del ambiente social "actual", ni por la de los ambientes pasados transmitidos e incorporados durante generaciones, gracias a la herencia de los caracteres adquiridos. Evidentemente la contradicción entre un empirismo nominal extremo (moldeamiento de la "naturaleza" por los ambientes presentes y pasados) y esencialismo (Razón, Hombre, Naturaleza como esencias transhistóricas) no se salva.

Pero esto no impide usos concomitantes de la herencia de los caracteres adquiridos que, aunque no inspirados por el rigor lógico, sí parecen representar claros beneficios ideológicos.

considerando el sufrir como un gran bien para el alma, maltrataron la materia y la dejaron incapaz para sentir y para desear placeres." Urales (1899)b., p.388.

Así, si determinadas actitudes, tendencias o conductas hunden sus raíces en la herencia regresiva de ambientes sociales pasados, se tendía a mostrar ésto como una prueba de que el "mal" provenía de la organización social actual y pasada, y no de la "naturaleza"⁷⁶⁴. Como consecuencia, la propensión, por ejemplo, a la obediencia a la autoridad política, no era el signo de que ésta estuviese fundada sobre los resortes íntimos -esenciales- de la naturaleza humana, sino que su internalización era simplemente el fruto de la contaminación histórica que se transmite a través de la herencia de los caracteres adquiridos. Un caso paradigmático de lo que estamos diciendo nos lo ofrece un artículo publicado en 1903 en El Productor por Andrés Cruz, autor de una de las traducciones de La moral anarquista de Pedro Kropotkin. En uno de sus párrafos se afirma que la actual constitución de la familia no es el fruto de la plasmación institucional de "sentimientos naturales", sino de un "plan autoritario" que encuentra su fuerza en la acción combinada de la propiedad privada y las costumbres atávicas transmitidas por la "regresiva herencia":

⁷⁶⁴ Dicho argumento tenía varios campos de aplicación. En el terreno de las enfermedades, y más específicamente, de las enfermedades hereditarias -como veremos luego con más extensión- autores como Joan Montseny trataban de hacer ver que éstas no provenían de la naturaleza, sino de la sociedad. Llegaba a afirmar que "la naturaleza en sí, sin participación extraña, no produce enfermos." Trataba con ello, entre otras cosas, de desacreditar la imagen del "criminal nato". En este sentido, la somatización y posterior transmisión hereditaria de las malas condiciones de vida (propiciadas por la defectuosa organización social), demostraban que "las enfermedades hereditarias, estas enfermedades que los antropólogos nos presentan como defectos naturales, y por consiguiente, como obstáculos naturales también, para la reforma social que los anarquistas propagamos, son producidas por la sociedad y por ella fomentadas." Montseny (1896), pp. 81 y 88.

"Obedece, pues, la actual constitución de la familia como en los primeros tiempos de las organizaciones políticas, a un plan puramente social autoritario, y su mayor fuerza estriba en la propiedad individual y en las costumbres atávicas; pero no a ningún sentimiento natural y espontáneo (sic). Los gritos de la sangre son los de la regresiva herencia, que da carácter de sentimientos innatos y naturales a los que no son sino hijos del hábito."⁷⁶⁵

Otro terreno propicio para la reflexión es el de cómo el tema de la herencia metaforiza la dialéctica entre la ley de reproducción social y la voluntad de un cambio también social. En este sentido, la herencia se sitúa en el mismo lado que las costumbres, los hábitos colectivos: es decir, lo no reflexionado como lastre de la historia⁷⁶⁶. Del otro lado se sitúan el pensamiento y la racionalidad individuales que son los auténticos motores del progreso⁷⁶⁷.

⁷⁶⁵ Cruz, A. (1903), "La evolución social.", El Productor, 28, 1-2; p.2. El tema de fondo aquí, más allá de la constitución de la familia, es, en nuestra opinión, el de la fundamentación en natura de la autoridad política. Se trataba de demostrar que no era cierta la afirmación de "que la dominación es una expresión espontánea de la naturaleza misma de la sociedad, y más allá de eso, de la naturaleza del hombre" (afirmación citada y discutida en Sahlins, (1988), p.82.). En este sentido, se pretendía hacer creíble que la "regresiva herencia" disfrazara de "natural-esencial" algo que no era sino la intrusión patológica de lo "contingente-histórico".

⁷⁶⁶ Aunque en otras ocasiones, cuando se opone lo consuetudinario a la ley y se destaca su anterioridad en la vida social de los pueblos, se nos da una versión positiva tanto del papel de la costumbre como de los hábitos. El caso más sobresaliente lo encontramos en Kropotkin: vid. Kropotkin (1884), pp. 10-12. Una exaltación de la plasticidad de la costumbre frente a la rigidez de la ley la encontramos en Grave (s.f)b., Tomo II, pp. 181-193.

⁷⁶⁷ Malato resume perfectamente lo que estamos diciendo: "<<El movimiento es universal, pero puede ejercerse en direcciones diferentes; ser progreso y regresión. >>Dos fuerzas rivales se disputan al hombre: una, el atavismo, le inclina al pasado, transmitiendo en la sangre las costumbres

Los remedios propuestos por los anarquistas españoles para atenuar o incluso eliminar los efectos negativos de la transmisión hereditaria reflejarán esta concepción. Ya en 1887 Lorenzo trataba de limitar las consecuencias de las siguientes afirmaciones de Max Nordau:

"En la esfera de lo inconsciente, la superstición primitiva continúa obrando, gracias a la ley de herencia (...) Así se explica la superstición que, (...) se manifiesta aún en personas de ilustración excepcional (...) se necesitarán miles de siglos para que el hombre venga inclinado por su nacimiento a considerar los fenómenos del mundo y de la vida de una manera científica y racional, cien generaciones le habrán precedido en esta vía."⁷⁶⁸

y las maneras de ser de sus ascendientes; otra, la fuerza evolutiva, que Bakunin glorificaba bajo el nombre de espíritu de rebeldía, impulsa al individuo hacia modos nuevos y le obliga no sólo a adaptarse a los cambios del medio ambiente, sino hasta rebelarse contra él cuando no se transforme con la rapidez necesaria.>>Toda la vida humana es un duelo incesante entre esas dos fuerzas, entre las costumbres y la razón, aquellas torpes y retrasadas siempre respecto de ésta.>>" Citado en Tárreda, F. (1899)b., p.540. Obsérvese cómo el progreso siempre viene de la deliberación racional individual, frente a lo colectivo informe.

⁷⁶⁸ Nordau (1887),c., pp. 317 y 318. Es interesante destacar un hecho señalado por Nordau: el de que los hombres de ilustración excepcional no estuviesen al abrigo de influencias atávicas. La preocupación por la posibilidad de una "conversión atávica" de los elementos conscientemente materialistas o libertarios la encontramos en la novela de Urales Sembrando Flores. El protagonista, Floreal Ramos, preocupado por el hecho de que en su vejez o en la hora de su muerte pudiera renegar de su ideal materialista, lo deja resumido en unas cuartillas. Y declara que si dijese o hiciese algo en contra de lo que dicen las cuartillas, "entiéndase que se me habrá arrancado en horas de debilidad y con malas artes o que habrá sido pensado en momentos en que se descomponía mi pensamiento, o que lo habré que lo habré sentido al soplo de esta autoritaria y servil herencia que nos han dejado las generaciones pasadas con sus siglos de servidumbre y de ignorancia mental y material." Urales, F. (1935), Sembrando flores, Barcelona, p. 186 (novela encargada por Francisco Ferrer como libro de lectura para la Escuela Moderna). En el extranjero, autores como Pedro Novoakow afirman que existen influencias exteriores "capaces de arrastrar al entendimiento desde la concepción del **anarquismo** como sistema filosófico social a las profundidades de las preocupaciones hereditarias o adquiridas." Novoakow, P. (1904), "La degeneración individual de las ideas anarquistas", La Revista Blanca, 142, 689-691; p.690.

Lorenzo, en nota al calce a este texto, exalta el papel del espíritu crítico individual y las "convicciones científicas" como fortísimos atenuantes a la influencia hereditaria de la superstición. Obsérvese la polarización entre ésta y la Ciencia:

"Aunque respetamos el valor científico de las afirmaciones del autor sobre la herencia, no podemos en manera alguna aceptar el pesimismo que sustenta. Max Nordau atribuye la influencia hereditaria sólo a la superstición, y desconoce lo que en la transición del error a la ciencia puede ejercer la duda, el escepticismo y las convicciones científicas individuales, cada día más numerosas, todo lo cual constituyen atenuantes importantísimos a la transmisión hereditaria de la superstición, y acerca el período del dominio absoluto de la ciencia."⁷⁶⁹

En esta misma línea, Anselmo Lorenzo declara en el Segundo Certamen Socialista que las funestas influencias generadas por las pasiones -y perpetuadas por la acción de la herencia- solo son superables por "el pensamiento". ¿A que tipo de pensamiento se refiere?. En el caso en cuestión, se trata, desde nuestro punto de vista, de una versión plenamente utópica de este. La rebeldía y la investigación científicas abren nuevos horizontes a la imaginación utópica que se opone así al peso muerto de la rutina:

"Efectivamente: la observación de un hecho que hiere una preocupación, el deseo de sustraerse a una situación molesta o humillante, la investigación científica y otras muchas causas abren horizontes a la imaginación, proveen de hipótesis y teorías a nuestra razón, atesoran verdad para

⁷⁶⁹ Incluido en Nordau (1887)c., p. 318.

nuestro entendimiento,..."⁷⁷⁰

Pero solo se da verdadera "solidez" a este pensamiento utópico, cuando se internaliza. En este sentido, la herencia de los caracteres adquiridos -y este es el aspecto más novedoso- tiene un papel positivo que cumplir, en tanto que "institucionaliza" lo nuevo⁷⁷¹:

"...y la selección [nota del autor: recuérdese que Lorenzo en este momento hace equivalentes <<selección>> y <<herencia>>], que antes he calificado de mantenedora de la rutina, se convierte en sostenedora de las ideas que germinan y fructifican, hasta declarar caducos los antiguos moldes humanos y dar vigor y pujanza a las corrientes de nueva vida para que, a semejanza de las revoluciones geológicas, dejen reducidas a la categoría de estratificaciones a las antiguas sociedades..."⁷⁷²

Por tanto, la manifestación activa de "lo racional" -las convicciones científicas, la rebeldía, el pensamiento utópico- se propone como eficaz contrapeso a una regresiva herencia que se convierte en el vehículo obligado de "lo irracional" (la superstición, las pasiones). Ahora bien, no cabe duda que los

⁷⁷⁰ Lorenzo (1890)b., p.261. La Ciencia, en nuestra opinión, tiene aquí la función de establecer un horizonte positivo -una legitimidad- tanto a la crítica de la sociedad presente ("...observación de un hecho que hiere una preocupación..."); como a las posibilidades de una sociedad distinta exploradas por la imaginación utópica (se "abren horizontes a la imaginación"). Sobre la utopía como experimentación sobre lo posible y su emparentamiento con la imaginación vease: Ricoeur (1989), pp. 325-326 y Ricoeur, P. (1986), Ética y cultura, Buenos Aires, pp. 110-111.

⁷⁷¹ De hecho, en este caso, se puede decir con Radl: "La variación introduce nuevas posibilidades en la vida, representa un elemento progresivo. La herencia fija caracteres y es conservadora. Pero como los que fija son caracteres adquiridos, contribuye al progreso." Radl (1988), p. 300.

⁷⁷² Lorenzo (1890)b., p. 261.

anarquistas consideraban a la educación como el instrumento privilegiado en la transformación del ser humano sobre unas bases "racionales". Desde este punto de vista es fácil entender que Urales crea, que "limpiar" el resto hereditario e irracional que habita en la psique de los niños sea una de las funciones claves de la labor educativa⁷⁷³. En el círculo de Ferrer los efectos nefastos de la herencia también preocupaban. En sucesivos números del Boletín de la Escuela Moderna, se habla de cómo por "ley de herencia" se acentúan las tendencias pasivas de los jóvenes, de que es esta misma ley la causa de que el niño sea "egoísta", y se propone como objetivo fomentar "la evolución progresiva de la infancia evitando los atavismos regresivos."⁷⁷⁴ De hecho, para la primera directora de la Escuela Moderna, la francesa Cleménce Jacquinet, la "educación es el antídoto de la herencia." Sin embargo la perspectiva pedagógica desarrolla por Jacquinet es distinta de la de Urales. No se trata tanto de establecer una acción directa sobre la mente del niño (limpiar su psique), sino la de establecer las condiciones ambientales propicias para que no se desarrollen las tendencias negativas subyacentes⁷⁷⁵. Es

⁷⁷³ "Habrà que borrar con buena esponja y con agua clara (y aquí también somos redichos) lo que la ignorancia y la historia escribieron en la mente de los niños muy antes de nacer. Los padres habrán de ser educados para tan delicada labor. De así hacerlo, cuando este niño sea padre tendrá la mente más limpia y clara, mejor dispuesta que sus antepasados para limpiar la de sus hijos y la de sus nietos, que no se borrarà por completo en una, en dos, ni en tres generaciones lo que el tiempo escribió en nuestras almas que vuelan." Urales (s.f), p.20.

⁷⁷⁴ Ferrer (1976), pp. 43, 71 y 135.

⁷⁷⁵ En opinión de Jacquinet, la manifestación de las disposiciones atávicas requiere siempre el concurso de un estímulo ambiental: "...el atavismo no es fatal: es una simple predisposición que para desarrollarse tiene necesidad de hallarse en medio de circunstancias propicias. Interviene siempre la

decir, que lo que "el educado requiere es un amoroso e inteligente condicionante que de un lado le distraiga de los elementos del medio que le hacen desarrollar las malas disposiciones hereditarias, y del otro lado, que le impulse a absorber substancia del ideal destinado a ser la realidad del mañana."⁷⁷⁶ Pero esto no agota la cuestión. Admitir que la herencia de alguna manera "fija" la influencia ambiental que gravita sobre los seres humanos puede llevar a consecuencias turbadoras. La responsabilidad del pedagogo, del profesor, se amplía dramáticamente si se piensa que el influjo de una determinada acción educativa, aparentemente limitada en el tiempo, se puede extender a generaciones sucesivas. Desde este punto de vista, tiene gran importancia la pregunta que se hace Clemence Jacquinet: "¿Qué caracteres (...) conviene hacer adquirir y fijar en nuestros hijos?"⁷⁷⁷

Todo lo dicho hasta ahora tiene que ver con los obstáculos que retardan la transformación mental del ser humano. Ciertamente, como hemos visto, existen recursos que permiten atenuar los efectos perniciosos de la transmisión hereditaria, que concurren, por tanto, al cambio positivo en las disposiciones internas de los individuos. Sin embargo, existe un factor limitativo externo que impide que se desarrolle y manifieste

reacción exterior para contrabalancear nuestras impulsiones, favorecerlas o reducirlas a la nada." Fragmento tomado de "Factores de educación social" incluido en Jacquinet (1907), 185-230; p.195.

⁷⁷⁶ Jacquinet (1902)a., pp. 42-43.

⁷⁷⁷ Fragmento tomado de "Factores de educación social" incluido en Jacquinet (1907), p. 196.

en toda su extensión dicha transformación: la forma en que está organizada la sociedad presente. No hay revolución cultural-personal sin revolución social-material⁷⁷⁸. Mella, en su folleto de 1900 Del amor: modo de acción y finalidad social, lo declara abiertamente. Eliminar "la basura hereditaria" no es suficiente. La herencia no es el único, ni el más importante obstáculo a la generalización de relaciones fraternales entre los hombres. La desigualdad es un freno mucho más importante:

"A ser posible extinguiríamos en todos los hombres hasta el último residuo de esa herencia bestial, de esa herencia de crímenes interminables (...) emancipáos cuanto podáis de la herencia maldita (...) Limpiad la basura hereditaria; despojáos, por las más puras prácticas de la afectividad y más altas de la inteligencia, de los últimos residuos de la animalidad primitiva; pero cuando queráis amar (...) se levantará ante vosotros una valla insuperable: la valla de la desigualdad que os hace esclavos..."⁷⁷⁹

⁷⁷⁸ "Los propios textos anarquistas nos hacen observar que una auténtica revolución cultural-personal será imposible sin el inmediato complemento de la social-material..." Alvarez Junco (1991), p.520.

⁷⁷⁹ Citado en Cano, B.N. (1979), pp. 143-144. Este folleto aparece publicado por primera vez en la Biblioteca Geopolita de Buenos Aires en 1900.

3. La acción combinada de la herencia y el medio: entre la crítica de la sociedad presente y la utopía.

Si hasta ahora hemos analizado separadamente los aspectos esenciales de la acción de la herencia y el medio sobre los organismos humanos, lo hemos hecho simplemente para desbrozar un camino que no se presentaba precisamente claro. Sin embargo, sería éste un trabajo incompleto si no se da cuenta de alguno de los <<lugares discursivos>> concretos donde se hizo ineludible la referencia a la actuación combinada de ambas.

En primer lugar, encontramos el problema del crimen y el criminal, ligado crecientemente en el período estudiado, a las especulaciones científicas y no científicas, sobre la naturaleza última de la locura y de la enfermedad. Ya hemos aludido antes, aunque brevemente, al papel que tuvo la obra del médico legista Cesare Lombroso como catalizador de una más que justificada reacción contraria entre los anarquistas, tanto españoles como del exterior. Entenderíamos muy poco de la obra de Lombroso, de la respuesta de los anarquistas españoles, de las nuevas dimensiones que adquieren a partir de mediados del XIX en Europa, la enfermedad, la locura, el crimen y las conductas desviadas, si no aludiéramos a una de las palabras clave en el debate cultural y científico del momento: degeneración.

Conviene antes de proseguir que acotemos mínimamente el terreno. Cuando hablamos de degeneración en este preciso momento

histórico, hay que tener en cuenta el desplazamiento que sufre el uso de esta palabra con respecto a los tradicionales discursos sobre el declive de los pueblos. La degeneración en Europa se sitúa entre mediados del XIX y principios del XX "en el centro de la investigación médica y científica". Es decir, el "potencial de degeneración de la sociedad europea no fue (...) discutido como si constituyera primariamente un problema religioso, filosófico o ético, sino como un hecho médica, biológica, o desde el punto de vista de la antropología física, empíricamente demostrable."⁷⁸⁰

Ciertamente, parece existir una conexión casi natural entre el concepto de evolución progresiva y el de degeneración. Si se podía concebir que la historia se dirigía a la mejora biológica de la raza humana, también se podía pensar -al menos teóricamente- en el estancamiento o incluso la inversión del proceso. La tarea, era, por tanto, establecer las condiciones de avance de la evolución y detectar los factores que la entorpecen. Más difícil es la cuestión cuando es la propia evolución social, la que puede determinar la aparición de efectos negativos que podrían llevarla a su paralización o incluso retroceso⁷⁸¹.

⁷⁸⁰ Pick, D.(1989), Faces of degeneration. A European disorder, c. 1848-c.1918, Cambridge. p.20.

⁷⁸¹ Una de las cuestiones que domina el discurso sociológico del XIX, según R.A. Nye: "...los exponentes de la ciencia de la sociedad encontraron imposible hablar de los aspectos progresivos de la evolución social sin considerar los efectos negativos que la acompañaban, y que amenazaban con estancar o incluso invertir las condiciones "normales" de avance." Nye, R. A. (1985) "Sociology and Degeneration: the Irony of Progress", en Chamberlain, J.E., Gilman, S.L. (eds), Degeneration. The Dark Side of Progress, Nueva York, 49-71; p.47.

Herbert Spencer pensaba, por ejemplo, que los excesos filantrópicos -propiciados en cierta manera por la evolución moral- podría llevar a la ruptura del equilibrio "natural" entre mortalidad y fertilidad. Si la fertilidad aumenta, se corre el riesgo de preservar seres débiles que en condiciones normales perecerían en la lucha por la vida. Aunque el equilibrio se restablecería finalmente -los descendientes de estos seres débiles serían menos capaces de resistir la enfermedad-, su preservación tendría costes indeseables en la humanidad de "mejor calidad". El "exceso" de trabajo de los mejores, obligados a subvenir las necesidades de los menos dotados biologicamente, haría disminuir el incremento relativo de los primeros, e incluso podría deteriorar su constitución y llevarla al nivel de los segundos⁷⁸².

Sin embargo, el concepto de degeneración en este período, no es simplemente el necesario correlato de la evolución progresiva, sino una forma de aprehender lo que se consideraba como un estado patológico difuso, generalizado y progresivo dentro de las poblaciones europeas, y, en especial, en el proletariado de las ciudades. Desde este punto de vista, la contribución de la Medicina, y en especial, de la psiquiatría francesa, será decisiva a la hora de establecer algunas de las notas perdurables que acompañarán al lenguaje de la degeneración.

Aún cuando en los años que abarca este trabajo, las teorías degeneracionistas en psiquiatría se ven cada vez más imbuidas de

⁷⁸² Nye (1985), p. 58.

un evolucionismo fundamentalmente spenceriano, lo cierto es que la idea de la <<dégénérescence>>, tal como la concibió en 1857 el alienista Bénédict-Augustin Morel, se podría definir en cierta manera como una aplicación radical de la doctrina del pecado original al terreno de la enfermedad mental⁷⁸³. En el origen hubo un hombre primitivo perfecto hecho a imagen y semejanza de Dios. El hombre actual representa una desviación de ese <<tipo primitivo>>, desviación causada fundamentalmente por la acción persistente del pecado original, "que le convierte en un ser indefenso ante determinadas agresiones externas"⁷⁸⁴. Agresiones externas tales como la acción de determinadas sustancias tóxicas, o un ambiente higiénico y "moral" malsano, pueden generar en este cuerpo debilitado, un proceso evolutivo patológico, del cual las diferentes figuras nosológicas no constituyen sino estadios que indican su progresión⁷⁸⁵. El proceso alcanza a los descendientes del individuo afectado manifestándose a través de una cadena de patologías cambiantes. De hecho, cada generación recibe una mayor dosis de la influencia maligna, de tal manera que se puede llegar a la esterilidad, y por tanto, a la extinción de la línea

⁷⁸³ Según J. Hochmann: "...marca el cruce de los últimos sobresaltos del creacionismo con la entrada en escena de un evolucionismo más spenceriano que darwinista. Representa también una etapa en un proceso de laicización del pecado original, de transformación del dogma religioso en una mitología pseudo-científica de la tara que discurre a lo largo de todo el XIX." Hochmann, J. (1992), "La théorie de la dégénérescence de B.-A. Morel, ses origines et son evolution.", en Tort, P. (ed), Darwinisme et société, París, 401-412; p. 402.

⁷⁸⁴ Huertas, R. (1987), Locura y degeneración. Psiquiatría y sociedad en el positivismo francés, Madrid, p.24.

⁷⁸⁵ Hochmann (1992), p.407.

familiar⁷⁸⁶.

Por tanto, desde este punto de vista, Morel consigue de alguna forma <<aislar>> a los portadores del mal. Existen individuos y familias degeneradas identificables por estigmas físicos. Es decir, existe una "visibilidad" del degenerado, "un individuo cuyos perfiles fisonómicos pueden ser descritos y distinguidos de los del sano"⁷⁸⁷. Existen, por tanto, individuos, grupos, clases, susceptibles de ser estudiados, curados, o aislados en función de su peligrosidad social⁷⁸⁸.

Contrasta esta "visibilidad" con la invisibilidad fundamental del proceso degenerativo: se da a conocer a través de una variedad de manifestaciones patológicas externas, pero la naturaleza "real" de la dolencia es fundamentalmente de carácter interno. Por otra parte, se podría poner en duda -como se hizo en la segunda mitad del XIX⁷⁸⁹- la posibilidad de identificar la

⁷⁸⁶ Carlson, E.T. (1985), "Medicine and Degeneration: Theory and Praxis.", en Chamberlain, J.E., Gilman, S.L. (eds.) Degeneration. The Dark Side of Progress, Nueva York, 121-144; p.122.

⁷⁸⁷ Pick (1989), p.9.

⁷⁸⁸ Como dice Rafael Huertas: "...el degenerado, en su calidad de enfermo mental puede y debe ser considerado como un elemento peligroso, contaminador de la <<limpia>> sociedad burguesa, contra el que será lícito, gracias al apoyo de la ciencia, poner en marcha los más eficaces mecanismos de defensa (...) Las malas condiciones -y las <<diferencias>> reales o provocadas- que llevaban a las clases oprimidas a la <<locura>> debían ser atajadas por la prevención, la curación o -en los casos más graves- el aislamiento y/o el encierro. Era preciso salvar a estos nuevos ángeles caídos que podían resistirse -o simplemente no soportar- al nuevo dios capitalista." Huertas (1987), pp. 56-57.

⁷⁸⁹ Pick (1989), p.51.

degeneración a través de signos físicos externos de significación inequívoca. También era posible pensar, por otra parte, que en efecto una serie de cuerpos portaban las semillas de la destrucción orgánica, pero que, o bien era necesaria determinada estimulación ambiental para que esta destrucción tuviera lugar efectivamente en el individuo, o bien, podría no manifestarse en el organismo portador, pero sí en sus descendientes.

Podemos decir, pues, con Daniel Pick, que existían "dos conceptos superpuestos en cuestión: uno concerniente al degenerado y otro a la degeneración"⁷⁹⁰. Al último de estos nos referiremos en primer lugar. La imagen de un espectro patológico invisible que se extiende y amenaza el desarrollo de la evolución perfectiva del género humano, amenazando la existencia misma de la especie calará en algunos anarquistas españoles, y es especialmente evidente en el Federico Urales de la primera época de La Revista Blanca (1898-1905). De hecho, la degeneración constatable de la especie, se convierte en un formidable instrumento de denuncia de la "sociedad presente". La progresividad de la evolución patológica, su desarrollo imparable, hace que el encontrar una solución drástica y global, se haga perentorio. Así, la identificación de sus causas - fundamentalmente la "actual organización social"- que determina la explotación del obrero, la prostitución de las mujeres, la práctica de una moral falsa y antihigiénica-, y la propuesta de remedios -alterar el actual ambiente social mediante la Revolución, la puesta en marcha de una moral alternativa

⁷⁹⁰ Pick (1989), p.9.

saludable e higiénica (amor libre), etc- merecieron, sobre todo a partir de los años 1890, una atención crecientemente intensa en las publicaciones libertarias⁷⁹¹.

En cuanto al concepto del degenerado, no cabe duda que suscitó mayor interés cuando fueron los propios anarquistas "clasificados" en ese grupo humano por Cesare Lombroso y sus discípulos. El rechazo a la gran imagen del criminal nato, como pervivencia atávica del salvaje, será, como veremos uno de los ejes de la crítica de los libertarios españoles al lombrosianismo. Para ello tomarán -debidamente transformadas- alguna de las ideas claves de la Sociología Criminal francesa. En este sentido, la influencia de G. Tarde en Ricardo Mella es reconocida explícitamente. A todo ello nos referiremos en un epígrafe separado.

No quedaría completa esta indagación si no se exploraran las posibles aplicaciones de la acción combinada de la herencia y el medio en el género utópico. Por suerte, en el folleto de Ricardo Mella La coacción moral (1901), encontramos un ejemplo bastante válido de cómo la acción del medio social -mediante la coacción del grupo inmediato- puede llevar al moldeamiento de un "hombre nuevo" que cumpla con los requerimientos de la sociedad futura, y que posibilite la armonía entre individuo y sociedad. La

⁷⁹¹ Los anarquistas no eran los únicos socialistas preocupados por el problema de la degeneración. El tema interesó a Marx y en especial a Engels. Vid: Pick (1989), p.224.; Gilman, S.L. (eds.) (1985), "Political Theory and Degeneration: from Left to Right, from Up to Down", en Chamberlain, J.E. y Gilman, S.L. (1985), Degeneration. The Dark Side of Progress. Nueva York, 165-198, pp. 173-176.

influencia de la ética spenceriana, como veremos, será decisiva en la fundamentación "sociobiológica" de las tesis de Mella.

3.1. Crítica de la sociedad presente: degeneración.

Antes de entrar en la cuestión de cómo afrontaron los anarquistas españoles el problema de la degeneración, merece la pena que nos detengamos brevemente en las transformaciones que sufre este concepto en tanto que útil psiquiátrico, y sus aplicaciones en otros terrenos -política, literatura, periodismo- como forma de expresar "científicamente" la percepción de una crisis a la vez cultural, histórica, y biológica.

En primer lugar, es importante ver como tanto el concepto de degenerado, como el papel asignado a la herencia, se van transformando a medida que las teorías degeneracionistas son permeadas por los distintos evolucionismos. A este respecto hay que manifestar un hecho evidente: el grueso de la obra de Morel se inscribe en un contexto predarwiniano, ya que la fecha de publicación (1857) del famoso Traité sur la dégénérescence intellectuelle, morale et physique de l'espèce humaine, es anterior a la publicación de El Origen de las especies (1859). Pero si no pudo haber influencia "darwinista" en la obra de Morel, si fue decisivo su conocimiento de la tradición de la Historia Natural francesa, y muy en especial, de la obra de

Buffon⁷⁹². Dentro de esta tradición francesa, variabilidad y variación -en tanto que desviaciones- suelen tener como correlato necesario la <<degradación>>. Buffon, por su parte, desarrolla dos temas -degeneración y determinación por el terreno- que serán elementos fundamentales del trabajo de Morel. La discrepancia entre Morel y Buffon estribaba, precisamente, en el papel asignado a la influencia del medio en el hombre: si Buffon cree que el hombre de alguna manera se "salva" de la determinación ambiental, Morel piensa que el ser humano modifica el medio, pero que también es modificado por él⁷⁹³. Por otro lado, Morel no aplicaba el concepto de degeneración, como solían hacer los naturalistas, a los tipos raciales o a las variedades étnicas, sino a líneas familiares concretas donde se daba un proceso patológico definido⁷⁹⁴.

En lo referente al concepto de herencia utilizado por Morel, la influencia de la obra de Prosper Lucas, Traité de l'hérité naturelle (1847-1850), será decisiva. Según Lucas la herencia, propiamente dicha, actuaría por imitación dando lugar a seres que se asemejan física y psíquicamente a sus antecesores. No

⁷⁹² La lectura de Buffon se produce a través de la obra de P.M. Flourens, sobre todo a partir de su libro de 1844, Buffon. Histoire de ses travaux et de ses idées. Vid. Huertas (1987), p.26,

⁷⁹³ Vid. Huertas (1987), pp. 28-29.; Carlson, (1985), p.124.

⁷⁹⁴ La variedad racial, tanto en el caso de los naturalistas, como en el de Morel no implica desviación morbosa (Huertas (1987), pp. 28-29.). Las distintas razas, según Morel, son <<desviaciones no patológicas>> del tipo primitivo. Las desviaciones no patológicas son reversibles, ya que existe una tendencia a volver a la conformidad con ese tipo ancestral. Hochmann, J. (1992), p.407.

obstante, en la naturaleza también pueden producirse cambios, es decir, que pueden aparecer individuos que no hayan heredado ninguna característica de sus padres o de su familia: a este invento de la naturaleza le daba el nombre Lucas, *inneité* (<<innatismo>>). Pero, de todas las piezas del armazón teórico de Lucas, fue sin ninguna duda, la llamada <<hérédité dissimilaire>>, la que ocupó un papel más importante en el concepto de degeneración desarrollado por Morel. Según Lucas, la imitación de la naturaleza podía "hacerse a partir de varios modelos, de modo que el nuevo individuo podrá parecerse a unos u otros según el tipo de herencia que concurra"⁷⁹⁵. La herencia podía ser directa (de los padres), proceder de los ascendientes de los progenitores, o ser indirecta (de los colaterales). La <<hérédité dissimilaire>>, venía así a explicar el polimorfismo que presentaba el proceso degenerativo. Los desequilibrados no engendraban enfermos semejantes, sino diferentes y agravados: los locos engendraban imbeciles, los imbeciles a los dementes, y así sucesivamente, hasta que llegaba la esterilidad de la rama desviante, que, felizmente para la especie humana, desaparecía⁷⁹⁶.

Así, pues, Morel estructura su teoría a través de la confluencia y medicalización de las ideas de degeneración (Buffon), y de <<hérédité dissimilaire>> (Lucas)⁷⁹⁷. Sin embargo, no hay que perder de vista que la teoría de la

⁷⁹⁵ Huertas (1987), pp. 30-31.

⁷⁹⁶ Hocmann (1992), p.407.

⁷⁹⁷ Huertas (1987), p.32.

degeneración de B.A. Morel, como hemos visto, parte de una reflexión sobre las consecuencias patológicas del pecado original. Con fuentes inmediatas en el pensamiento católico de Joseph De Maistre, Louis de Bonald, y con un primer ámbito de aplicación médica en Buchez⁷⁹⁸, constituye también una reflexión sobre la relación entre cuerpo, espíritu y progreso humano. En Morel, encontramos, en este sentido, una doctrina metafísica de la herencia, en que se confunden lo moral (como opuesto a lo físico), y la moral (en el sentido de aquello que se prescribe a las conductas). Así, se puede hablar de una doble transmisión "hereditaria". En primer lugar la del "mal", la de la degeneración, concierne al dominio de "la carne", es decir, a la "herencia fisiológica". La del "progreso" es esencialmente espiritual: reposa sobre la palabra y la educación⁷⁹⁹.

A partir de los años 1880 el discurso de la degeneración empieza a despojarse en Francia de sus referencias religiosas. La influencia del psicólogo Théodule Ribot⁸⁰⁰ en Francia, y en especial de su libro publicado en 1873, L'hérédité psychologique, es la señal de un cambio de clima intelectual en que las referencias al evolucionismo spenceriano se hacen más numerosas y evidentes. La experiencia ambiental de la raza pasaba a las generaciones subsiguientes a través de la herencia fisiológica. De esto se colige que la herencia podía transmitir tanto el bien como el mal; no es, por tanto, forzosamente

⁷⁹⁸ Hochmann (1992), pp. 402-405.

⁷⁹⁹ Hochmann (1992), pp. 409-410.

⁸⁰⁰ Según Nye fue el psicólogo francés más influyente anterior a la época de Pierre Janet. Nye (1985), p.59.

mórbida.

En esta nueva situación interviene la figura del psiquiatra Valentín Magnan⁸⁰¹, que dará un nuevo impulso a la teoría de la degeneración haciéndola compatible con las corrientes evolucionistas. Con Magnan cambian tanto el concepto de degenerado como la explicación y significado de la patología. Ya no existe un <<tipo normal>> de hombre en el origen de la especie. Lo ideal y lo perfecto están en relación con los estadios evolutivos anteriores y posteriores. La degeneración, en este sentido, consiste en un proceso patológico que frena la marcha ascendente del hombre, dando lugar a un sujeto degenerado, que tiende a retroceder hacia una situación análoga a la del hombre primitivo. Teniendo en cuenta el estadio evolutivo de la especie, el degenerado ya no es un ser normal, sino un enfermo⁸⁰². Magnan, además, actualiza el concepto de degeneración desde el punto de vista de la neurología. El sistema nervioso es visto como un aparato jerarquizado donde las funciones se superponen: la degeneración, ahora, es definida como la liberación de un centro inferior con respecto al control ejercido por un centro superior. La lesión se suponía que descendía progresivamente desde los hemisferios cerebrales a la médula, entrañando cada nivel de desestructuración problemas específicos. Se introduce la idea de que la degeneración es, en cierta manera, el precio a pagar por la evolución progresiva de

⁸⁰¹ Sobre Magnan véase también: Huertas, R. (1985)a., "Valentín Magnan y la teoría de la degeneración", Revista de la Asociación Española de Neuropsiquiatría, 5, 361-367.

⁸⁰² Todo lo referente a la traducción a términos <<evolucionistas>> de los conceptos de degenerado y de degeneración en Huertas (1987), pp. 50-53.

la especie. Esta nos ha dotado de órganos cada vez más perfeccionados, pero este progreso adaptativo se paga con una fragilidad creciente: a medida que los órganos se hacen más complejos y diferenciados, más fácilmente pueden ser atacados y desestructurados⁸⁰³.

Con Charles Féré, discípulo del famoso neurólogo Jean Martin Charcot, se consuma el giro en la problemática moreliana. Con Féré la herencia es el bien y la "falta" de herencia es el mal. La degeneración marca un debilitamiento de la <<energía embriogénica>>, es decir, la que siguiendo la ley biogenética de Ernst Haeckel, permite al individuo reproducir todas las etapas sucesivas por las que ha pasado su especie. La degeneración no es solamente un descenso en la escala evolutiva que se inscribe en la anatomía del eje nervioso, sino una <<disolución de la herencia>>: determina el debilitamiento y posterior pérdida del potencial hereditario (esterilidad)⁸⁰⁴.

El éxito y popularidad entre los psiquiatras de la teoría de la degeneración en Francia, y, en general, de las aproximaciones que conferían al factor hereditario un papel determinante en la génesis de la locura, alcanzan su apogeo a mediados de los años 1880⁸⁰⁵. Se trata, sin duda, de uno de los

⁸⁰³ Hochmann (1992), p. 411.

⁸⁰⁴ Hochmann (1992), p.411.

⁸⁰⁵ Los debates intestinos (Marzo de 1885-Julio de 1886) en la Société médico-psychologique francesa sobre los signos físicos, morales e intelectuales de la locura hereditaria, marcaron según Ian Dowbiggin el cenit del hereditarismo en la psiquiatría francesa. La elección misma de tal objeto de

puntos culminantes de un proceso de mayores dimensiones: la tendencia a la somatización de la enfermedad mental en gran parte de la psiquiatría europea⁸⁰⁶. Autores como Ian Dowbigging han destacado en el caso francés lo crucial que era para los psiquiatras el encontrar una causa física para la locura. El demostrar que la enfermedad mental tenía una base somática, era clave, porque, en la medida que hacía creíble la pretensión a detentar un saber positivo específico, justificaba a su vez la aspiración de los psiquiatras a ser considerados socialmente como el resto de los médicos. Detentar un saber "científico", fundamentado en bases somáticas, sobre las causas de la locura, les permitía estar al abrigo del intrusismo de otros grupos que también creían tener derechos sobre el cuidado y pastoreo de las almas: el clero, los filósofos, etc. En este sentido, dado el fracaso de otras aproximaciones, como los realizados desde la anatomía patológica o la frenología, las teorías degeneracionistas ofrecían, con su acento en la componente

discusión demostraba que la doctrina había adquirido una posición nosología y etiología aceptable. Dowbigging, I. (1993), La folie héréditaire, París, pp. 161-162.

⁸⁰⁶ Según Raquel Alvarez y E. Balbo, a lo largo del XIX, se produce un "progresivo abandono del estudio de la mente por medio de la metafísica y sus técnicas introspectivas, y el paso hacia el estudio del cerebro y su fisiología como asiento de las "facultades", después funciones mentales..." Este proceso culmina "en la segunda mitad del siglo", en que ya existía "una aceptación generalizada de esta base orgánica, así como de la importancia de las alteraciones del cerebro en relación con las causas de la enfermedad mental". Citas procedentes de la introducción de Alvarez, R. y Balbo, E., (1991), "Introducción" a Maudsley, H., Las causas de la locura, Madrid, 37-63; p.38. Vid. también: Huertas, R. (1993), "El saber psiquiátrico en la segunda mitad del siglo XIX: la somatización de la enfermedad mental", Historia 16, 18 (211), 66-73.

hereditaria de la locura, el componente orgánico que faltaba⁸⁰⁷.

Sin embargo, la extensión creciente de la idea de que se estaba produciendo un declive biológico en las poblaciones europeas, que se consideraba tenía una variadísima serie de manifestaciones que iban desde la propensión creciente al alcoholismo al triunfo del "arte triste", y el decadentismo en literatura, parece que no se puede justificar exclusivamente como el reflejo distorsionado de los intereses de un grupo profesional. Daniel Pick -manifestando explícitamente su oposición al punto de vista desarrollado por Ian Dowbigging- afirma que el lenguaje de la degeneración no era meramente instrumental, sino que articulaba temores que iban más allá de lo estratégico⁸⁰⁸. En cierta manera, el hecho de que la idea de la existencia de una marea degenerativa sea compartida por escritores⁸⁰⁹ tan diversos como Zola⁸¹⁰, Taine o Sorel, o

⁸⁰⁷ Dowbigging (1993), p.99.

⁸⁰⁸ Pick (1989), pp. 44, 54 y 56.

⁸⁰⁹ Sobre el concepto de degeneración en la literatura de la época véase: Greenslade, W. (1994), Degeneration, Culture and the Novel: 1880-1940, Nueva York y Cambridge.

⁸¹⁰ Sobre Zola véase: Huertas, R. (1985)b., "Herencia y degeneración en la obra literaria de E. Zola", Asclepio, 37, pp. 3-37. La influencia del hereditarismo en la obra de Zola es algo a lo que es sensible la prensa libertaria española. En una reseña bibliográfica sobre la novela La fortuna de los Rougon se dice: "Sin haberla leído, no se comprenden bien Su excelencia Eugenio Rougon, La Ralea, Nana y otras magníficas producciones del autor. Estudia en ellas la ley de herencia, de tal forma, que más bien desarrolla un principio científico -fisiológico, patológico y psicológico- que escribe una novela." Redacción (1887)d., "Bibliografía", Acracia, 15, 199; p.199. Para Soledad Gustavo, por su parte, las obras de Zola representan, entre otras cosas "los vicios atávicos de una raza enteca y degenerada y las virtudes de una humanidad sana y por consecuencia feliz..."

que la degeneración ocupe un lugar central en las teorías estéticas de Nordau, políticas de Vacher de Lapouge o criminológicas de Lombroso⁸¹¹, viene a abonar la idea de que en todo ello hay algo más que el interés de un grupo profesional. Daniel Pick relaciona lo que el denomina <<lenguaje de la degeneración>> con la herencia revolucionaria y contrarrevolucionaria en Francia (lo que se consideraba repetición patología de la revolución), con los problemas de la política de la pos-unificación italiana, y en Inglaterra con la llamada <<crisis de la ciudad>> y los temores de conservadores y liberales ante la emergente sociedad de masas⁸¹². En el caso español, Alvarez Uría ha afirmado que no se puede comprender el <<regeneracionismo>>, sin su correlato necesario, el concepto de degeneración⁸¹³.

Gustavo, S. (1902), "Zola ha muerto", La Revista Blanca, 104, 226-228; p.226.

⁸¹¹ Según Jose Luis Peset, la hipótesis lombrosiana de que el criminal es un salvaje que ha sobrevivido a la muerte de la sociedad es de carácter sociológico. Pero cuando se le pide que explique esa supervivencia desde el punto de vista médico se ve obligado a tomar las hipótesis de los degeneracionistas (Morel y Magnan sobre todo). Peset, J.L. (1983), Ciencia y marginación, Barcelona, p.166.

⁸¹² Pick (1989), p.10.

⁸¹³ La regeneración de las masas (entendiendo ésta como un proceso fundamentalmente normalizador), se convertirá en objetivo prioritario: "Frente a la <<degeneración>> de unas clases inmersas en la ignorancia, la miseria, la enfermedad, y el vicio, es preciso instrumentar un <<sistema regenerativo>> y civilizador." Alvarez Uría, F. (1983), Miserables y locos. Medicina mental y orden social en la España del siglo XIX, Barcelona, p.184. José Sala Catalá también se ha referido a la cuestión. Da cuenta de cómo en una de las obras claves que marcan el nacimiento de las ideas regeneracionistas -el libro de Lucas Mallada Los males de la patria y el futuro de la revolución española- se presenta "al español como una raza en peligro de fracasar en la <<lucha por la vida>> por inadaptación;..." El peligro debía ser conjurado "con una revolución", es decir,

No trataremos aquí cuestiones de calado tan profundo. Nos limitaremos a exponer algunas de las líneas fundamentales de lo que tenían que decir los anarquistas españoles al respecto. Lo más llamativo de este asunto es cómo los anarquistas subvierten y aprovechan en función de sus propios intereses un concepto normalmente asociado a políticas represivas o a la normalización de la población obrera. Para los libertarios españoles la constatable degeneración de la especie, no exige tanto la moralización de las masas, como la destrucción de una organización social que es su causa productora. Existe, según ellos, un continuum patológico que va desde el funcionamiento anormal de la sociedad presente, a su manifestación en la enfermedad general de la especie. Las mismas proporciones del problema exigen la solución revolucionaria. Mientras tanto se recomendará el seguimiento de prácticas higiénicas, o la práctica de una sexualidad libre presidida por la idea de que la procreación ha de ser un acto consciente dirigido a la mejora de la raza. Esto, como veremos, no deja de generar, en la medida que introduce elementos normalizadores en el comportamiento de los individuos, no pocas ambigüedades en relación con lo que debiera ser una aproximación netamente libertaria.

La palabra "degeneración" hace una aparición fugaz en el Congreso de Zaragoza de la F.R.E. (1872), en términos que aproximativamente podríamos llamar médico-biológicos. En un

"mediante cambios drásticos de la sociedad." Sala Catalá, J. (1988), "Ciencia biológica y polémica de la ciencia en la España de la Restauración", en Sánchez Ron, J. M (ed.), Ciencia y sociedad en España, Madrid, 157-177; p. 174.

dictamen referente a la licitud del trabajo no doméstico de la mujer, se desactiva la "preocupación" de que pudiera llevar, entre otras cosas, a la inmoralidad, y de ahí a la "degeneración de la raza". La causa de todos los males, es el monopolio de la clase explotadora, la solución, la transformación de la propiedad individual en colectiva:

"¿Que medio hay para poner a la mujer en condiciones de libertad? No hay otro más que el trabajo. Pero se dirá: el trabajo de la mujer es origen de grandes inmoralidades, causa la degeneración de la raza y perturba las relaciones entre el capital y el trabajo, en perjuicio de los trabajadores, por la concurrencia que les hacen las mujeres. A esto respondemos: la causa de estos males no está en el trabajo de la mujer, sino en el monopolio que ejerce la clase explotadora; transfórmese la propiedad individual en colectiva, y se verá como cambia todo por completo."⁸¹⁴

En el fragmento citado encontramos ya prefigurado el eje fundamental sobre el que girará el discurso de los libertarios españoles que se interesaron sobre este tema en años posteriores. Sólo una acción sobre las causas últimas del estado patológico de la raza (las bases sobre las que descansa la actual organización social) será verdaderamente eficaz. Esto tiene consecuencias inmediatas de orden práctico y político -en un sentido amplio- cuando se trata de actuar sobre las que se suponían que eran las causas más frecuentes de degeneración: el alcoholismo y la prostitución. No se trata tanto de "moralizar" a las mujeres proletarias para que no se prostituyan, o instruir a los obreros para que no caigan en las redes del alcoholismo -aunque esto no se excluya-, como de derribar una organización

⁸¹⁴ Citado en Lorenzo, A. (1975), p.255.

social que hace que una parte de las proletarias no tengan más remedio que vender su cuerpo, o que propicia que los trabajadores ahoguen sus penas en el alcohol⁸¹⁵. El remedio, es, como vemos, indirecto: una acción radical, es decir, revolucionaria, sobre el medio social.

No encontraremos fácilmente referencias explícitas a la amenaza de degeneración de la especie hasta mediados de los años 1880. Antes, sólo podemos reseñar, como hecho notable, una

⁸¹⁵ Díaz del Moral afirmaba, con respecto al alcoholismo, que constituía para los anarquistas, junto con el tabaco y los juegos de azar, "motivos constantes de sus artículos periodísticos y de las peroratas de sus mítines" Díaz del Moral, J. (1979), Historia de las agitaciones campesinas andaluzas, Madrid, p.181. Sin embargo, y haciendo notar que el que suscribe estas líneas no ha estudiado este asunto de manera específica, parece que la presencia de una literatura netamente antialcóhólica antes de los años 1910, no es tan importante como podría colegirse de lo afirmado por Díaz del Moral. Es llamativo, sin embargo, observar como en el año 1913, en El Porvenir del Obrero (Mahón), ya se convierte en una preocupación prioritaria. En cualquier caso, la afirmación de Díaz del Moral nos mueve a preguntarnos dos cuestiones: ¿la existencia de un discurso antialcóhólico específico responde a las exigencias de una realidad regional - como puede ser muy bien la andaluza- donde la producción de vino es importante? ¿o responde más bien a una penetración visible en el medio proletario -probablemente posterior a 1900- de las doctrinas vegetarianas y naturistas?. Sin duda, sería muy interesante realizar un estudio comparado sobre las distintas formas de enfocar la cuestión del alcoholismo dentro del movimiento obrero español. Ciertamente, es un tema relevante tanto desde el punto de vista de la historia social (dadas las dimensiones realmente preocupantes del problema para los "obreros conscientes"), como desde el punto de vista de la historia de la ciencia (ocupaba un lugar central en las teorías degeneracionistas como síntoma y causa a la vez). En la escasísima bibliografía sobre la cuestión, destacan sobremanera los recientes trabajos de Ricardo Campos, que ha estudiado la lucha antialcohólica en el socialismo marxista tanto en España, como en el exterior. En espera de la publicación de su tesis doctoral, se pueden consultar: Campos, R. (1992)a., Socialismo marxista e higiene pública, Madrid; Campos, R. (1992)b., "Herencia biológica y medio social en el discurso antialcóhólico del socialismo español (1886-1923)", en Huertas, R. y Campos, R. (eds.), Medicina social y clase obrera en España, Madrid, 67-91.

alusión aislada que se hace sobre la cuestión en el congreso de Barcelona de 1881. Pero antes de ello debemos comentar algunos aspectos ilustrativos de una obra poco conocida de J. García Viñas, probablemente la figura más importante del anarquismo hispano en el período de clandestinidad entre 1874 y 1881⁸¹⁶. Se trata de su tesis doctoral, Apuntes para el estudio médico-higiénico de la miseria⁸¹⁷, leída el 30 de Octubre de 1876. Aunque no permeada de la idea de una degeneración generalizada de la especie⁸¹⁸, ni tampoco desarrollada dentro de una perspectiva claramente evolucionista, la obra de García Viñas contiene afirmaciones que sí revelan algunas de las constantes del discurso que podríamos llamar <<político-médico>> de los

⁸¹⁶ Según Termes, la circunstancia de que Juan García Viñas no fuera obrero, y que por tanto, no estuviese sujeto a una rigurosa jornada laboral, facilitó que se convirtiera en el eje de lo que quedaba de la F.R.E., y que redactara prácticamente casi todos los proyectos, memorias y resoluciones de aquellos años. Su desapego por la acción sindical, su opción por el insurreccionalismo y la confianza en el papel dirigente del grupo secreto y minoritario condicionaron grandemente el devenir de la organización durante aquellos años. Se retiró de la actividad revolucionaria en Diciembre de 1880, a consecuencia de la presión creciente del grupo anarcosindicalista catalán (Farga Pellicer, LLunas, Pellicer Paraire, etc) que eran partidarios de la acción pública (no terrorista ni insurreccional). Los motivos de su renuncia, en efecto, tenían que ver con su creencia en la mayor virtualidad revolucionaria de la actividad secreta frente a la pública, aunque también influyó sin duda, la desconfianza que alguno de sus compañeros libertarios mostraban ante el hecho de que no fuera trabajador manual. Termes (1972), Barcelona, pp. 239 (nota 37) y 268 a 270. Vid. también Nettleau (1969), pp. 329-331.

⁸¹⁷ Utilizamos aquí la reedición contenida en, Corbella Corbella, J. y Calbet Camarasa, J.Ma (1984), El pensamiento sanitario y laboral de dos médicos anarquistas del siglo XIX, Barcelona.

⁸¹⁸ Es cierto que conoce la obra de Morel como demuestra que se le cite con referencia a las consecuencias nefastas del alcoholismo (vid. Corbella y Calbet (1984), pp. 154-155). No se desarrolla, sin embargo, un concepto claro de degeneración, entendiendo ésta como un proceso patológico multiforme que se transmite hereditariamente agravándose progresivamente.

anarquistas españoles. En primer lugar, García Viñas destaca la preeminencia de la Higiene sobre el resto de las ramas de la Medicina, basándose en un doble motivo: el carácter preventivo de la Higiene, y el de que su ámbito de actuación sean las grandes poblaciones, al basarse en una mejora del medio en que éstas viven⁸¹⁹. En segundo lugar, identifica la miseria con la causa de casi todos los males:

"Continuemos la penosísima y triste tarea de ir encontrando en la MISERIA una de las más poderosas causas de los males que a la humanidad afligen. La hemos visto aumentar la mortalidad, acabamos de verla como la causa principal de prostitución, fuente inagotable de enfermedades y de degradación de la especie; vamos a verla ahora a ella y al horror a ella como una de las más poderosas causas de criminalidad."⁸²⁰

La miseria, en tercer lugar, tiene un origen histórico extraordinariamente lejano: "desde que desapareció el patriarcado

⁸¹⁹ "¡Qué notabilísima diferencia entre las otras ramas de las ciencias médicas y la Higiene! Aquellas combatiendo el mal cuando está hecho, ésta previniéndolo, evitándolo (...) salta a la vista que sanare bonum, melius providere y tanto más, cuanto que la acción de la Higiene no nace y muere en el individuo, sino que haciéndose extensiva a los medios en que y de qué vive, llega hasta la nación ¿qué digo a la nación? a la humanidad entera, una vez que aquella es a ésta lo que la región anatómica al cuerpo." Citado en Corbella y Calbet (1984), p.137. Aunque con críticas ocasionales a los "higienistas burgueses", la preocupación por la Higiene y las normas higiénicas será una constante en el anarquismo español. Se le asigna un papel preponderante frente a otras ramas de la Medicina en la gestión de la vida humana: "La higiene es la encargada de conservar nuestra vida hasta que sobrevenga la muerte natural..." Redacción (1888)c., "Derechos individuales. El derecho a la vida.", Tierra y libertad. Quincenario anárquico-comunista, 5, 1-2; p.1. Vid. recomendaciones higiénicas dirigidas al obrero en Méndez Ordaz (1882), pp. 25-28.

⁸²⁰ Citado en Corbella y Calbet (1984), pp. 152-153.

en que todos los miembros de la sociedad gozaban en común,..."⁸²¹. El funcionamiento de la sociedad no es desde entonces "fisiológico" -como pretende la Economía Política- sino "patológico", al producir "la enfermedad social" que llamamos miseria⁸²². En este sentido, se hace necesaria la convergencia de Higiene y Economía Política tomando como principio de ésta convergencia la aceptación de lo que García Viñas llama *ley fisiológica de la restitución*. La "no restitución" del dispendio de fuerzas que representa la actividad nerviosa y muscular realizado en el trabajo humano, es la clave de la conversión de la miseria económica en miseria fisiológica⁸²³.

Ya en 1881, en el manifiesto del congreso celebrado en Barcelona en que se fundó la F.T.R.E.⁸²⁴, se hace una referencia muy clara a la amenaza de degeneración que se cierne sobre la raza humana. La causa son las condiciones ambientales en que trabaja y vive el proletario:

"Dadas las condiciones morales y materiales en que vivimos los obreros, ¿es dable que la especie humana se robustezca y arroje el virus ponzoñoso que mina su existencia? No; porque interim nuestra alimentación sea insuficiente y nociva (...) en tanto que las habitaciones en que vivimos sean verdaderas pocilgas (...); en tanto nuestro trabajo lo ejerzamos en talleres o fábricas, verdaderos castillos feudales modernos (...) sin contar las enfermedades que contraemos y que por su naturaleza son hereditarias. Si

⁸²¹ Citado en Corbella y Calbet (1984), p.164.

⁸²² Citado en Corbella y Calbet (1984), pp. 164-165.

⁸²³ Vid. Corbella y Calbet (1984), p. 167.

⁸²⁴ Congreso que comenzó a celebrarse el 23 de Septiembre de 1881. Vid: Gabriel, P. (1979), "El anarquismo en España", en Woodcock, G., El anarquismo, Barcelona, 330-388, p. 347; Termes (1972), p.275.

agregamos a este cuadro el abandono forzoso de la familia (...) díganlos los hombres de ciencia si es que no les ciega el egoísmo, si continuando por mucho tiempo, una gran parte de la humanidad, no se llegaría a la degeneración física, intelectual y moral de la raza humana."⁸²⁵

Pero la entrada en escena de un enfoque netamente degeneracionista sólo empieza a ser perceptible algunos años más tarde, y de manera bastante incipiente, en la revista Acracia (1886-1888). La recepción y crítica en el número de Agosto de 1887, de algunos fragmentos de la obra del famoso neuropsiquiatra, Charles Féré, Sensación y movimiento⁸²⁶, es el ejemplo mas claro de ello. Sin duda, el texto de Féré que levanto más suspicacias en el ánimo del comentador libertario, fue el siguiente:

"La vida, dice el Dr. Féré, se mantiene por medio de cambios continuos, y Whateley no ha hecho sino aplicar la fisiología a la ciencia social, al decir que el hombre es <<un animal que cambia.>> Todo ser improductivo que no tiene nada que dar en cambio de lo que recibe, es un obstáculo al desarrollo y conservación del estado social:

⁸²⁵ A.I.T.-F.R.E. (1882), Congreso obrero de la región española celebrado en Barcelona, Barcelona, pp. 62-63. En una línea parecida se pronuncia La Federación Igualadina en 1883, destacando la pasividad culpable de la burguesía: "...ningún cuidado le da a la burguesía, el que nuestros hijos, en virtud de ser mal alimentados vivan enfermizos y raquíticos, y en vez de formar una generación robusta y civilizada, sea una generación ignorante y degenerada." Redacción (1883)b., "Pasado, presente y porvenir de las clases proletarias.", La Federación Igualadina, 4, 1-2; p.2.

⁸²⁶ No se trata de una reseña de la obra en su conjunto, sino de un comentario crítico sobre algunos fragmentos aparecidos en La Publicidad bajo el epígrafe <<Regeneración y Responsabilidad>>. Sobre la identidad del autor de este artículo firmado por "P", no nos podemos pronunciar. En la publicación, los artículos firmados por "L" o por "T" correspondían sin ninguna duda, a Anselmo Lorenzo y a Tárrida del Mármol respectivamente. Se podría aventurar que "P" corresponde a Antonio Pellicer.

es dañoso. Los seres dañosos, criminales o decadentes de toda clase deben ser considerados como inválidos de la civilización. No deben causar odio ni cólera, pero la sociedad debe, si no quiere apresurar su propia decadencia, apercibirse contra ellos (...) No hay que dejarse llevar por el sentimentalismo, protegiendo en demasía a seres que sólo pueden degenerar y ser causa de sufrimiento para la humanidad entera."⁸²⁷

Para Féré la sociedad está amenazada de muerte por la propia existencia de estos degenerados, ya que no sólo socavaban el orden social en el presente -se les asociaba claramente con la criminalidad y la locura-, sino que dejaban una poco esperanzadora herencia para el futuro: procreaban una descendencia cada vez más degenerada que podría llevar a que alguno de los "órganos" del "organismo social", dejaran de funcionar. En definitiva, el degenerado (individuo aislado y aislable) era por sí mismo causa de degeneración (proceso patológico ubicuo que afectaba al cuerpo social y que se agravaba progresivamente) y por tanto, debía ser eliminado⁸²⁸.

Nuestro autor libertario esta conforme con la idea de Féré de que existía un peligro de decadencia patológica de la especie. Pero ya establece una primera discrepancia en cuanto al método:

"El Dr. Féré, aceptando los hechos consumados, el estado patológico del o de los individuos, determina perfectísimamente el peligro social de una rápida decadencia, excitando con buena lógica al parecer, a la humanidad a que tome medidas contra funestas invasiones

⁸²⁷ P (1887), p.202. Cf. Féré (1903), pp. 211-212.

⁸²⁸ Estos puntos de vista alcanzan un pleno desarrollo en su libro de 1888 Dégénérescence et criminalité. Essai physiologique, publicado en París. Para Féré la criminalidad representa un fracaso en el proceso de adaptación. El resto social de inadaptados debía ser eliminado. Vid. Pick (1989), pp. 31-32.

morbíficas. Conformes de toda conformidad, mientras que no se acuda a otros medios que los morales, esto es, a ilustrar y convencer a la sociedad de los males que pueden perjudicar el progresivo desarrollo de la especie y enseñarla la manera de combatirlos."⁸²⁹

Nos encontramos pues, con un "hecho de experiencia" no discutido (la degeneración) que requiere una explicación causal. Aquí es donde, según el crítico anarquista "el problema pasa de la fisiología a la sociología" y "no nos hallamos ya de acuerdo con el doctor Féré."⁸³⁰ En primer lugar, no se está de acuerdo en quiénes sean los seres realmente "nocivos" o "dañosos": "...sólo nos habla de *decadentes* o *criminales* ¿Por qué el Dr. Féré no cita a las clases privilegiadas sin distinción de ningún género?⁸³¹" Pero la discrepancia más fundamental, en segundo lugar, se sitúa en el análisis más propiamente etiológico. El degenerado no es el verdugo-*causa*, sino la víctima-*consecuencia*. Por tanto, la eliminación de la parte enferma, no garantiza la curación del cuerpo social. Hay que retrotraerse a las causas sociales productoras de la degeneración, es decir, a la diversidad de consecuencias materiales y morales de la explotación de unas clases por otras:

"Causas de general sufrimiento y de decadencia son un estado social en que unas clases viven a expensas de otras.

⁸²⁹ P. (1888), p.292.

⁸³⁰ P. (1888), p.292.

⁸³¹ P. (1888), p.293. Para Lorenzo, años después, es claro que los "nocivos" eran evidentemente los vástagos de las clases superiores, que "hacen el amor a desgraciadas hijas del vicio y se afeminan de modo grosero y repugnante", constituyendo "entes podridos que la higiene debería separar de la sociedad para que no la corrompiesen." Lorenzo, A. (1894)c., "El talento", La Idea Libre, 5, 1-2; p.2.

La explotación capitalista impide establecer la harmónica vida social, como <<sólo vive el cuerpo humano cuando todos sus órganos están bien constituidos y en pleno vigor>>; el desequilibrio social es inmenso; plétora en unos, anemia en otros; exceso de goces en una clase, abuso de sacrificios en la otra; lucha eterna por la vida por éstos, hastío, vicios, afeminamiento, indolencia para aquellos; comprar cuerpos y honras para tirarlas después, y vender vidas y dignidad por miseria. ¿Cómo no han de existir causas de degeneración en la sociedad presente así constituida!"⁸³²

Como vemos, el peligro de decadencia patológica de la especie se convierte en un formidable instrumento de denuncia de la sociedad presente como causa ambiental productora. Pero esto sólo se hace produciendo una doble inflexión en el discurso habitual del degeneracionismo. Una doble inflexión que supone, en primer lugar, el entroncamiento social de la degeneración, y, en segundo lugar, el establecimiento -al menos en el nivel del discurso- de un espacio desde el que el anarquista puede hablar con igual o mayor competencia que el médico.

La primera tarea, pues, era convertir el sujeto en predicado, el agente causal en efecto. Para Féré, como para otros muchos, la "degeneración" -concepto médico-biológico objetivado en una clase de individuos-, era la responsable del "proceso degenerativo" de la sociedad en un sentido amplio. Como dice Daniel Pick, "la degeneración era vista, cada vez más, por médicos y otros escritores no como la condición social del pobre, sino como una fuerza que se autorreproduce; no como el efecto, sino como la causa del crimen, la miseria y la enfermedad."⁸³³ Hay que transformar, pues, lo que aparece como un sujeto

⁸³² P. (1888), p.293.

⁸³³ Pick (1989), p.21.

misterioso y "dado" que se encarna en el mundo "real" en una variedad de manifestaciones corporales y conductuales patológicas, en un efecto: en un producto de causas sociales observables, resultado a su vez de una forma contingente de organización social. La segunda tarea concierne a un cambio de escala, solidario de un establecimiento de campos de competencia. Hay que pasar del organismo individual (territorio del saber donde el médico es el principal experto), al organismo social (campo propio de la "sociología", lugar donde el libertario -por el "estudio"- se siente más "autorizado"). El médico es, en este sentido, la persona más competente a la hora de hablar de los "efectos" (la constatación de la propagación creciente de organismos individuales degenerados), pero necesariamente yerra al invadir un campo de investigación que no le es propio (el de las causas sociales de la degeneración)⁸³⁴.

Anselmo Lorenzo, en una línea muy parecida, hace su primera incursión seria sobre el asunto también en Acracia, en un artículo de Julio de 1887, aunque en un campo aparentemente más restringido: la sífilis. Esta enfermedad contagiosa era tomada como una de las causas principales -junto con el alcoholismo- de degeneración hereditaria. No es extraño, que una vez más, tanto

⁸³⁴ "En ninguna parte de lo que hemos leído, vemos alusión a las verdaderas causas del malestar social; y por esto, con ser admirablemente tratado el asunto como efecto, no lo es tanto como causa. Y así sucede que especialistas muy científicos y observadores, y aun buenos pensadores, nos muestran ciertas teorías con una base científica indestructible al parecer, que acaban de ser absurdos al invadir el campo sociológico; como nosotros caeríamos en el ridículo si tratásemos cualquier otro ramo de la ciencia que no hubiésemos estudiado." P. (1887), p.293.

para el comentario, como para la crítica, se acuda a fuentes francesas. En este caso, se trata de los trabajos presentados a la Academia de Medicina de París por el Dr. Fournier, ponente, como se deduce del propio artículo, de la Comisión de profilaxia de la sífilis. Para Fournier, la "sífilis (...) verdadera peste moderna, amenaza la salud pública con un peligro gravísimo y permanente, peligro *individual, hereditario y social*."⁸³⁵ Su peligro no derivaba simplemente de que fuera una enfermedad grave y altamente contagiosa, sino de que se la relacionaba con una variedad enorme de dolencias, que finalmente terminaban por alcanzar al propio cerebro: "...un gran número de afecciones cerebrales, espinales, oculares, articulares, laríngeas, hepáticas, renales, vasculares, y otras, se han encontrado dependientes de esta diátesis: la sífilis cerebral sobre todo se considera como un hecho averiguado e incontestable"⁸³⁶. Las consecuencias sociales son, de lo más diverso: incapacidad para el trabajo y miseria, separaciones matrimoniales y divorcios, esterilidad, "o lo que es peor aún, degeneración de la raza"⁸³⁷

⁸³⁵ Lorenzo, A. (1887)b., "La sífilis.", Acracia, 19, 274-279; p.274.

⁸³⁶ Lorenzo (1887)b., p.274. Las consecuencias hereditarias se suponía que eran igual o incluso más desastrosas: "Una mortalidad enorme, espantosa, pesa sobre la prole de los individuos sífilíticos, alcanzando por parte de la madre hasta el 71 por % (...) Además el influjo de la sífilis hereditaria puede prolongarse más allá de la primera infancia, constituyendo hasta en la adolescencia y acaso todavía más tarde, una causa de afecciones graves que pueden producir la muerte. Se sabe que cierto número de lesiones que hasta ahora se habían imputado vagamente a la escrofulosis, no son en realidad más que manifestaciones de la sífilis heredada." Lorenzo. (1887)b., p.275.

⁸³⁷ Lorenzo (1887)b., p.275.

Los remedios propuestos por Fournier están fundamentalmente dirigidos a la represión legal y a la vigilancia médica de la prostitución⁸³⁸. Evidentemente no es ésta la línea defendida por Anselmo Lorenzo. La crítica de éste, durísima, se basa en argumentos muy parecidos a los anteriormente comentados: competencia del médico para curar individualmente la sífilis, incapacidad del higienismo burgués para profundizar en las verdaderas causas sociales productoras de la enfermedad, y, por tanto, impotencia a la hora de establecer la única profilaxis adecuada -la revolución- a las dimensiones del problema:

"La Comisión lo declara terminantemente: su sistema descansa en la ley que declare delito la provocación pública y en la represión. Toma la sociedad tal cual es, la considera irreformable y trata únicamente de llevar los medios coercitivos existentes a los elementos generadores de la enfermedad (...) No es esta la manera de atacar un mal cuyas raíces son tan profundas. Mientras los privilegiados usurpen la parte de la riqueza pública que a los desheredados corresponde, y tan inicua usurpación constituya el régimen social de las naciones, habrá necesariamente mujeres cuyo único medio de vida sea la prostitución, hombres que se encenaguen en el vicio y junto con la degradación moral consiguiente se desarrollarán las causas de degeneración de nuestra especie. Los médicos que esto desconocen podrán estar muy versados en el estudio de su especialidad, serán competentes para curar individualmente la sífilis, pero son incapaces de establecer la profilaxia social de tan terrible enfermedad. Conocen una de las fases de la cuestión y sobre ella edifican todo su sistema, pero ignoran completamente las restantes y su sistema es ridículamente inútil. Desengañense esos higienistas burgueses: todas sus estadísticas, todas sus lamentaciones sobre la extensión del mal y todos sus proyectos para su extinción sólo podrán ser eficaces el día que se determinen a entrar en el campo

⁸³⁸ Vigilancia médica que no excluye elementos claramente represivos: "...la salud pública exige la vigilancia médica de las jóvenes reconocidas culpables del delito de provocación, de lo que resultaría: 1º la obligación de visita periódica de estas jóvenes, y 2º la reclusión en un asilo sanitario especial de aquellas que resultaran afectadas de enfermedades venéreas, y especialmente de sífilis." Lorenzo (1887)b., p.277.

de la revolución social"⁸³⁹

Conviene, sin embargo, que afinemos algo más el análisis. La incapacidad del médico en este caso no se deriva simplemente de su desconocimiento de los grandes temas "sociológicos", sino, fundamentalmente, de su condición de burgués. Nos dirigimos a un "tópico" -desde el punto de vista de la retórica política- de una gran importancia estratégica: el carácter limitado de las soluciones propuestas por la medicina y ciencia burguesas, es un síntoma, entre otros muchos, del agotamiento de la propia burguesía, y del final de su misión histórica. La situación de injusticia, de miseria social, moral y "fisiológica", requiere una solución revolucionaria, pero la burguesía ha dejado de ser un sujeto histórico capaz de llevarla a efecto⁸⁴⁰. La única posibilidad de "ir más allá", es la de que actúen aquellos que preservan "capacidad revolucionaria", tanto desde un punto de vista intelectual, como, y ante todo, moral: los trabajadores⁸⁴¹. De su acción depende, no sólo el

⁸³⁹ Lorenzo (1887)b., pp. 278-279.

⁸⁴⁰ La incapacidad de la burguesía se deriva de su incapacidad moral. A ella, como dice Alvarez Junco, se le solía hacer el reproche desde círculos libertarios de "haber renegado del ideario liberal, es decir, de los principios del 89 y del 93, y por haber detenido la revolución, conformándose con obtener sus privilegios de clase y negando al pueblo -sin cuya acción insurreccional la revolución burguesa hubiera sido imposible- la satisfacción de sus aspiraciones." Alvarez Junco (1991), p.203. Vemos cómo, en cierta manera, lo que hace el proletariado, es completar, llevar a su lógico fin una misión histórica abandonada por la burguesía.

⁸⁴¹ Alvarez Junco destaca incluso la aparición nada infrecuente de elementos, no ya solamente morales, sino propiamente mesiánicos, en la concepción que del pueblo o de los trabajadores tienen los anarquistas: "Observemos que en ninguna de las formulaciones del mesianismo populista u obrerista se

establecimiento de la "justicia", sino el de evitar el avance de la degeneración de la especie⁸⁴².

Impotencia de la burguesía, que también se podía extender al Estado. Anselmo Lorenzo hace la crítica de la insuficiencia del reformismo social -especialmente en lo referente a la incipiente legislación protectora- en su folleto de 1900, El

intenta aportar pruebas históricas ni argumentaciones lógicas en favor del carácter revolucionario del propuesto Mesías. Son, por el contrario, descripciones de tipo ético, y más específicamente cristiano: es la *desposesión* y el *sufrimiento* lo que se subraya. Y la razón para tal insistencia sólo puede ser una: que únicamente pueden redimirnos los puros..." Alvarez Junco (1986), p.206. No queremos profundizar en la debatida cuestión del milenarismo anarquista, pero si queremos destacar, que, en cualquier caso, para el tema que nos ocupa, la "pureza" se convierte en un elemento fundamental, ya que sólo el que no tiene ningún interés en el mantenimiento de la sociedad vigente, puede ser potencialmente revolucionario.

⁸⁴² Lorenzo es claro a este respecto: "Entre tanto los trabajadores aprovechemos los estudios de nuestros adversarios burgueses y llevemos nuestra acción donde ellos son incapaces de llegar, y a la par que nuestra emancipación obtendremos la salud social." Lorenzo (1887)b, p.279. Lo que podríamos llamar "crítica del higienismo burgués", no sólo está presente en este artículo. Es bien visible en sendos comentarios bibliográficos, uno de ellos sobre un libro de Jaime Guerra Estapé titulado Higiene de la alimentación de niños (Redacción (1887)e., "Bibliografía", 14, Acracia, 182-183; p.183.), y, sobre todo, en el dedicado al de J. Viñeta Bellaserra titulado, La sífilis como hecho social punible, y como una de las causas de la degeneración humana. En el último de ellos se es especialmente crítico: "No comprendemos cómo los higienistas, conocedores especiales de los dolorosos efectos de las injusticias de la sociedad, permanezcan tranquilos e indiferentes ante tanta iniquidad, tanta miseria y tanta prematura mortalidad, toda vez que las causas de tanto mal son las mismas que esterilizan y hacen impracticables los preceptos higiénicos. Es verdaderamente extraño que, a la vista de la asquerosa llaga social, no se levante su dignidad de hombres ante la impotencia de su ciencia, y entren decididos en el campo revolucionario, único donde la ciencia es poderosa y fecunda. Por incomprensible y deplorable que sea, así es la realidad, y los estudios higiénicos debemos aprovecharlos nosotros para llevar su influencia a donde los higienistas no quieren llegar." Redacción (1887)f., "Bibliografía", Acracia, 13, 166-167; pp. 166-167.

trabajo de mujeres y niños⁸⁴³. La novedad es precisamente la constatación de la asunción por parte del Estado de un papel "protector" activo, destinado a evitar la degeneración de la especie:

"Dispersada la familia obrera (...); reducido el obrero a la miseria (...); la mujer convertida en fuerza, despojada de la gracia y de la belleza y habiendo adquirido los vicios propio de semejante degradación; el niño bestial y raquítico, por faltarle educación, enseñanza y asistencia, preséntase el Estado como un salvador dispuesto a dictar leyes protectoras encaminadas a impedir la degeneración de la especie."⁸⁴⁴

Una vez más el error es el mismo. La acción legal se dirige a la atenuación de los efectos, y no a la actuación sobre las causas. La necesaria y urgente solución es, evidentemente, "...abolir la usurpación de la riqueza pública y desvincular la posesión de los medios de producción."⁸⁴⁵

Anselmo Lorenzo, volverá a tocar la cuestión de la degeneración en años posteriores. En su conferencia publicada en 1903, Criterio libertario⁸⁴⁶, se hacen dos alusiones aisladas, aunque interesantes, al asunto. La primera de ellas se refiere a las causas de la degeneración. Como García Viñas con respecto a la miseria, Lorenzo sitúa éstas en tiempos muy anteriores al

⁸⁴³ Aparece publicado junto con otro folleto en: Lorenzo, A. (1900)a., Las Olimpiadas de la Paz y el trabajo de mujeres y niños, Madrid.

⁸⁴⁴ Lorenzo (1900)a., p.30.

⁸⁴⁵ Lorenzo (1900)a., p.31.

⁸⁴⁶ Utilizamos la edición incluida en Lorenzo, A. (1930), Evolución proletaria, Barcelona.

actual: el "mal" se sitúa, prácticamente, en el principio de los tiempos humanos⁸⁴⁷. Joan Montseny desarrollará plenamente, como veremos, el argumento. La segunda alusión -que muy bien podría ser conectada con el clima cultural y político creado por el regeneracionismo-, se refiere a la constatable decadencia biológica e histórica de España. Para testimoniar la primera, nada mejor que acudir a la autoridad de un "médico barcelonés"(?):

"<<El pueblo español es un pueblo enfermizo, débil, enclenque, extenuado por su pésima administración pública, que le priva de lo más indispensable a su vida, le priva del amparo de la higiene. El pueblo español come poco y mal. En las grandes ciudades habita lugares insanos (...) La ciencia sanitaria en lamentable olvido, es causa, no solamente de la excesiva mortalidad que se observa en la mayoría de las ciudades de España, sino que es causa también de una espantosa morbilidad, hasta el punto evidente, que el tipo español es un tipo enfermizo, caracterizado por el color pálido de sus tegumentos, su poca estatura, y sus menguadas fuerzas físicas.>>⁸⁴⁸"

Lorenzo concluye de todo esto que la "...degeneración está en la masa de nuestra sangre; sangre de cura, de fraile, de mendigo, de torero, de rufián, de burgués, de explotado."⁸⁴⁹.

⁸⁴⁷ "Tenemos una humanidad degenerada, deformada, atrofiada, moralmente anquilosada por causas que radican en tiempos muy anteriores, muy anteriores a la época presente." Lorenzo (1930), p.188.

⁸⁴⁸ Lorenzo (1930), p. 233. Fragmento citado también por Tárrida del Mármol, que añade un curioso comentario: "Tenemos a la vista interesantes estadísticas <<sobre lo que comen las naciones>> que tienden a demostrar que los pueblos que tienen gran apetito y que cuentan con qué satisfacerle, son los que alcanzan la categoría de grandes naciones, y que la naturaleza del alimento consumido tiene influencia decisiva sobre el carácter nacional." Tárrida del Mármol, F. (1904), "Crónica científica", La Revista Blanca, 392-395; pp. 392-393.

⁸⁴⁹ Lorenzo (1930), p. 234. Cleménce Jacquinet también habla de lo inaceptable de la "herencia española" que según ella produce: "En lo físico, un pueblo desprovisto de fuerzas vivas;

Como vemos la polisemia de la palabra "degeneración" es aprovechada para hacer un diagnóstico de la realidad española -a la vez moral y biológico- extremadamente pesimista.

Un acercamiento al mundo del higienismo y la medicina social -no sabemos si coyuntural o no, o si fue propiciado desde los libertarios, o desde algún sector médico- se hace bien perceptible en el folleto de Lorenzo "El derecho a la salud" (1912)⁸⁵⁰. El texto procede de una conferencia leída en el

en la esfera de la conciencia, miope de inteligencia y de voluntad versátil, antojadiza..." Jacquinet (1902)a., p.41. En otras ocasiones el lenguaje de la degeneración se permea de una clara connotación política. La pasividad de las masas se explica por la degeneración de la raza: "Harto sabemos cuales son las consecuencias físicas, morales e intelectuales del trabajo en la sociedad presente. Demasiado lo vemos. La degeneración física de la raza (...) masas sin ideal (...) masa castrada..." Bonafulla (s.f), pp. 109-110.

⁸⁵⁰ Ya hemos mencionado la presencia de médicos entre los dirigentes libertarios desde los primeros tiempos de la F.R.E. (Gaspar Sentiñón y García Viñas). Pero la relación con practicantes de la medicina que, ocasionalmente, mantuvieron un cierto nivel de compromiso con el movimiento obrero, se intensifica durante los primeros años del XX. Cajal escribe en la Revista Blanca, lo propio hace el Dr. LLuría (sobre LLuría: Gonzalez de Pablos, A. (1992), "Cuestión social, salud y enfermedad el pensamiento médico socialista y positivista: la obra de Enrique LLuría y Despau (1862-1925)", en Huertas, R. y Campos, R. (eds.), Medicina social y clase obrera en España (siglos XIX y XX), Madrid, 427-458). Sin embargo, y a la espera de investigaciones que aclaren la cuestión, da la impresión de que los médicos que dieron ese paso, se mantuvieron más cerca de las posiciones defendidas por el P.S.O.E., que de las defendidas por el movimiento libertario (LLuría -vid. Fernández (1981), 284-285- parece ser que estuvo afiliado al partido). Un elemento que de alguna forma facilitó este acercamiento en los años 1910, fue, sin duda el caso Queraltó (también afiliado -Fernández (1981), p.284, nota 372.-, aunque no sabemos a partir de que fecha, al P.S.O.E.). Parece ser que el doctor Queraltó, según cuenta Manuel Buenacasa, fue condenado por los tribunales de Barcelona por haber denunciado el caso de un desgraciado a quien en un hospital se le desolló la piel de un brazo para eliminar un tatuaje en que se leía la proclama <<¡Viva la anarquía!>>. Entre los años 1912 y 1913 se organizó una campaña en favor de él, que se convirtió -o al menos esa es la impresión que da el texto de Buenacasa- en

Ateneo Barcelonés, dentro de un ciclo organizado -lo cual ya es bastante significativo- por el Institut Médic-Social de Catalunya⁸⁵¹. En él se postula la necesaria compenetración entre Medicina y Sociología. Según Lorenzo, el médico ha de estudiar la "etiología de la enfermedad", y esto incluye el investigar las "causas productoras de la enfermedad en el medio ambiente". De ahí que afirme, que se puede comprender "al sociólogo desconocedor de la medicina, no al médico lego en sociología"⁸⁵². Sin embargo, no quedan muy claras cuales sean

una excursión de propaganda libertaria (Buenacasa, M.(1977), El movimiento obrero español 1886-1926, Madrid, pp. 97-98.) Tanto el eco de esa campaña, como los textos de Queraltó (que tratan sobre todo la lucha contra la tuberculosis), tuvieron bastante eco en la prensa libertaria del momento: vid. por ejemplo Redacción (1912)b., "Institut Médic-Social de Catalunya", Tierra y Libertad, 93, 3; p.3; Redacción (1912)c., "IIº Congreso español de la tuberculosis celebrado en San Sebastián en Septiembre de 1912", Tierra y Libertad, suplemento al nº 134, 1-4; P.S.A., (1910), "Papel impreso", Acción Libertaria, 1, 4; p.4; Quintanilla, E. (1913), "El caso Queraltó", El Libertario, 29, 3; p.3.

⁸⁵¹ El Porvenir del Obrero reproduce una reseña favorable de El Liberal de Barcelona. En ella se cargan los tintes pesimistas más allá de lo que lo hacía el propio Lorenzo: "...por causas sociales aumenta el número de desequilibrados, idiotas, alcohólicos, ciegos, sordos, tartamudos y muertos, dando lugar a las más pesimistas profecías acerca de la degeneración humana..." Redacción (1912)d., "En el Ateneo Barcelonés. Conferencia de A. Lorenzo", El Porvenir del Obrero, 300, 1; p.1. Vid. también Tierra y Libertad (1912), números 105 y 106. Sobre la trayectoria del Institut Medic-Social de Catalunya -centrada sobre todo en la organización de conferencias en el Ateneo Barcelonés y en el Ateneo Obrero de la misma ciudad- véase: Rodríguez Ocaña, E. (comp.), La constitución de la medicina social como disciplina en España (1882-1923), Madrid, 33-36.

⁸⁵² Según Lorenzo, esto es evidente por la propia naturaleza de las causas patógenas existentes en el medio social: "...estas pueden provenir de ignorancia y de miseria, de falta de previsión, exceso de trabajo, alimentación deficiente, habitación insana, respiración deletérea y estado mental y pasional depresivo, asuntos interesantes e imprescindibles para la medicina de que entiende particularmente la sociología..." Lorenzo (1930), p.109.

las implicaciones "sociológicas" concretas que el médico habría de deducir de ese conocimiento⁸⁵³.

Otros libertarios trataron la cuestión⁸⁵⁴. Ricardo Mella, por su parte, hace referencia al problema -y las teorías- de la degeneración, pero, como veremos, con un interés claramente instrumental, en tanto que podía servir para fundamentar la crítica de la teoría lombrosiana del criminal nato. La degeneración constatable de la especie constituyó, sin embargo, una fuente de preocupaciones *per se* para Joan Montseny. No cabe duda que también en su caso, la obra de Lombroso actuó como

⁸⁵³ Lorenzo se limita a citar un texto de un médico americano(?), que insiste, fundamentalmente, en algunos de los remedios habituales propuestos por el higienismo, tales como la educación y la represión de los vicios sociales: "Confirma cuanto acabo de exponer la opinión de un médico americano que casualmente ha venido a mis manos en forma de recorte de periódico: <<El porvenir de la medicina está en manos de los higienistas, cuya misión educadora consiste en preparar organismos aptos para resistir los embates de la enfermedad y capaces de adquirir, por medio de la enfermedad misma, la necesaria inmunidad transmisible a sus descendientes. Es inútil luchar contra las leyes naturales; es útil, provechoso, eficaz y necesario luchar con insistencia contra los vicios sociales, contra esa depravada higiene que convierte a los niños en flores de estufa, a las niñas en maniqués (...), y a todos en viejos prematuros, neurasténicos y degenerados.>>" Lorenzo (1930), p.110.

⁸⁵⁴ Algunos, aunque no hacen un estudio sistemático de la cuestión, hacen alusiones que nos dan una idea de hasta que punto la degeneración de la especie se había convertido en un hecho "palpable". En ocasiones, aparecen sombrías reflexiones en obras de carácter literario-revolucionario: "Florencio, en situación, hallábase expuesto al mismo fin (...) ¿que término entrevía al final de una carrera, sino una vejez prematura llena de achaques, un cuerpo aniquilado, su esposa enferma y sus herederos raquíticos, inferiores a él, formando el escalón descendente de la raza? Así va toda la especie, de decadencia en decadencia, resbalándose a prisa por la inclinación de la miseria y acercándose a todo escape al abismo que se abre espantoso a sus pies." Gómez Humarán, F. (1892), ¿Destrucción! Episodio nihilista, Madrid, p. 55.

catalizador, pero el anarquista de Reus no se limitó, ni mucho menos, a la crítica de la obra del psiquiatra italiano, sino que dio a la luz una profusa -y nosotros pensamos que también confusa- serie de especulaciones sobre las causas y los remedios de la decadencia biológica del género humano. Por otra parte, es bien perceptible, en la época en que Joan Montseny empieza a escribir bajo el seudónimo de Federico Urales (primera época de La Revista Blanca (1898-1905)), la influencia de la crítica antimodernista, que tendrá en la obra de Max Nordau, Degeneración (1892), una de sus mas importantes fuentes en España⁸⁵⁵. Lo interesante del punto de vista de Nordau es que asociaba la tendencia al "arte triste", a la literatura decadente y morbosa de los modernistas, a un estado realmente patológico de los escritores que la practicaban. Pero la literatura decadente no era, tanto para Nordau como para Urales, sino la punta del iceberg de un estado de decadencia biológica generalizado en las sociedades modernas⁸⁵⁶. Por otro lado, la presencia de una fuerte influencia de las teorías higienistas, en su versión sobre todo naturista, es más que evidente en Urales a la hora de hablar de los posibles remedios.

La degeneración de la especie para Urales, es,

⁸⁵⁵ Sobre la idea de decadencia en la crítica antimodernista y la influencia de Nordau véase Litvak (1991), pp. 110-127. Con respecto a la influencia de éste en los círculos libertarios, ya hemos visto cómo se publica en Acracia su obra Las mentiras convencionales de nuestra civilización.

⁸⁵⁶ Sobre este asunto véase: Ascheim, S.E. (1993), "Max Nordau, Friedrich Nietzsche and Degeneration", Journal of Contemporary History, 28, 643-657.

fundamentalmente, una de las consecuencias del divorcio Hombre-Naturaleza, manifestado, en este caso, en la contradicción existente entre los requerimientos de la actual forma de organización social y las exigencias "naturales" del organismo individual. La sociedad actual no proporciona las condiciones ambientales "apropiadas" a un "buen cultivo" de la especie. Por el contrario, impide o no facilita que se desarrollen las buenas disposiciones "inscritas" por la Naturaleza en el ser humano. Una primera aproximación a la cuestión nos la ofrece Montseny en las páginas de El Corsario (1894):

"Pues bien: he aquí una semejanza de lo que ha sucedido y sucede a la especie humana(...) ¿Hace y puede hacer el hombre de hoy todo lo que buenamente precisa a la salud de sus órganos? ¿Es posible que el ser humano, en las condiciones actuales, produzca su prole tan sana, robusta y buena como pudiera producirla si reuniera su existencia a las circunstancias antes mencionadas? Al cumplimiento de ellas ¿se opone la naturaleza? (...) es nuestra sociedad la que se opone (...) a que nuestro organismo se desarrolle (...) Y siendo esto cierto como lo es ¿ a qué atribuir a decadencia orgánica lo que es injusticia social?"⁸⁵⁷

Se trata, sin duda, de un acercamiento a la cuestión que debe mucho a dos presupuestos fuertemente correlacionados en el ideario anarquista: la creencia en la armonía natural y la proclamación como derecho fundamental del *derecho a la vida*. Según Alvarez Junco, en la teoría anarquista se conectaban los derechos con las necesidades del ser humano. En la naturaleza existe la armonía, no existen "fuerzas contrarias a la expansión de la vida y a la satisfacción de las necesidades de donde se

⁸⁵⁷ Montseny, J. (1894)a., "Carta a un anarquista", El Corsario, 187, 1-2; p.2.

deduce que toda insatisfacción, atrofia o muerte debe atribuirse a la organización antinatural de la sociedad." A toda necesidad se corresponden -o debieran corresponder- "los medios para satisfacerla", y por tanto "surge el derecho a poseer tales medios." Vivir es el supremo derecho, "y la sociedad tiene la obligación a asegurarnoslo"⁸⁵⁸

De todo ello se deducen dos conclusiones fundamentales en lo referente a las causas y los remedios de la degeneración. En primer lugar, que la enfermedad y la degeneración son el producto contingente de una sociedad que impide el derecho a la plena satisfacción de las necesidades orgánicas: no hay "enfermos naturales". En segundo lugar, que el remedio al estado patológico de la especie, es necesariamente el de que se den las condiciones sociales (ambientales), adecuadas al desarrollo pleno de las exigencias del organismo⁸⁵⁹, es decir, las resultantes del restablecimiento de la armonía entre Hombre y Naturaleza.

En esta línea, en 1896 (Sociología anarquista), se llega a decir lo siguiente: "...la naturaleza en si, sin participación extraña, no produce enfermos."⁸⁶⁰. La enfermedad de la especie,

⁸⁵⁸ Alvarez Junco (1991), p.27.

⁸⁵⁹ Subyace a todo esto una visión claramente teleológica de la naturaleza humana que no es exclusiva de Urales. Para los anarquistas españoles, el progreso de la raza humana -también biológico- no es sino el desarrollo de una tendencia preestablecida hacia el bien. La sociedad-ambiente es la que debiera encauzar un desarrollo "tan natural como el de un vegetal..." Alvarez Junco (1991), p. 96.

⁸⁶⁰ Montseny (1896), p.81. La afirmación se vuelve a repetir dos años después: "El médico sabe y habría de hacer saber que de la naturaleza, exenta de miasmas sociales, no vienen dolencias.

de hecho, se manifiesta con más intensidad, donde supuestamente se hacen más visibles la injusticia y la insalubridad del modo de vida propiciado por la sociedad actual. Se trata de la ciudad industrial:

"En donde es más patente la injusticia social y en donde tiene más influencia la vida fabril y comercial es lugar a propósito para que crezca y se desarrolle el mal que socava la existencia humana..."⁸⁶¹

Por el contrario, "en la vida de la aldea y del campo, "donde se manifiesta más libremente la naturaleza", es "donde se producen menos individuos raquíuticos"⁸⁶². Nos encontramos, pues, con una versión renovada del viejo tópico del "menosprecio de corte y alabanza de aldea". Evidentemente, en esto no estaba sólo Montseny. La gran imagen de la ciudad como centro en el que se propaga y reproduce la degeneración es muy frecuente en el período finisecular⁸⁶³. La polarización simbólica entre Naturaleza/campo/salud y Civilización/ciudad/enfermedad la encontramos muy claramente en los anarquistas que se llamaban a

Precisamente las que el hombre padece nacen de haber supeditado su organismo y los atributos de su organismo a las malas condiciones de la sociedad." Doctor Boudin, (1898)a., p. 45.

⁸⁶¹ Montseny (1896), p.59.

⁸⁶² Montseny (1896), p.59.

⁸⁶³ Esto es especialmente cierto en el caso francés (Weber (1989), p.34.). Fouillée, comentando la obra de Guyau, llega a afirmar: "Todo el mundo habla de la <<vida devoradora de las grandes ciudades, sin sospechar que no es una metáfora, sino propiamente una verdad. Las ciudades, decía con razón Juan-Jacobo Rousseau, son <<abismos>> de la especie humana. Fouillée (1902), p.191. En Inglaterra la preocupación por la ciudad como centro de degeneración también es palpable: vid. Pick (1989), pp. 189-203.

si mismos "naturistas."⁸⁶⁴

Como vemos, ciudad y civilización están íntimamente ligados. La idea de que la degeneración era, en cierta manera, el "precio" a pagar por la civilización y el progreso estaba muy extendida en toda Europa a final de siglo. Esta sensación generalizada es potenciada, entre otros, por los <<degeneracionistas>> franceses, y por Lombroso y sus seguidores⁸⁶⁵. Urales no es ajeno a la gran cuestión: ¿es necesario pagar este precio?. Urales niega en 1900 la fatalidad de la correlación entre civilización y degeneración. Para Urales existe la posibilidad de otro régimen social que combine civilización -aquí, entendida claramente como progreso de las luces-, y salud. La degeneración es, pues, no el correlato necesario de la civilización sin más, sino de un régimen social

⁸⁶⁴ Existía un sector en el anarquismo francés llamado "naturista" que pensaba que la revolución debía de ser fundamentalmente "personal", y que concierne sobre todo a la higiene corporal y de la nutrición. Por otra parte, los "naturistas" estimaban que la "civilización" era la causa de nuestros sufrimientos, y que en el retorno a la Naturaleza y a una forma de vida primitiva se encontraba la única forma de salvación del género humano (vid. Maitron (1975), pp. 379-381.) Entre ellos estaba H. Zisly, que expone en las páginas de La Revista Blanca las líneas generales de su "naturismo". El texto de Zisly reproducido en la Revista Blanca es tremendamente ilustrativo: "Los párrafos que siguen son un llamamiento al sentido común contra el desmonte continuo y devastador de los bosques (...) contra las casas de seis u ocho pisos (...) contra el cansancio intelectual de las universidades y el trabajo atrofiador de las fábricas. Es también una diatriba contra el aire enrarecido y malsano, contra las enfermedades y decadencia de las razas (...) Nosotros podemos vivir sin ferrocarriles, sin automóviles, sin globos ni prostitución, sin tuberculosis ni pederastía (...) La salud sólo puede lograrse con la abolición de las ciudades, focos permanentes, inevitables, de epidemias (...) Nosotros pretendemos y probamos que la Civilización es el Mal y la Naturaleza el Bien." Zisly. E. (1902), "Hacia la conquista del estado natural", La Revista Blanca, 102, 167-170; pp. 167 a 169.

⁸⁶⁵ Peset (1983), pp. 98-99.

concreto y contingente:

"Nos hemos civilizado a costa de algo que vale más que la civilización: a costa de la salud. ¿Era indispensable que nuestra especie sufriese las enfermedades que padece para llegar al grado de perfección intelectual que hoy goza?. No; con otro régimen social podíamos haber sido sabios sin perder la fortaleza de nuestros primeros padres."⁸⁶⁶

Ya sabemos quién es el responsable, sin embargo, no sabemos cómo actúa: ¿cómo produce la actual forma de organización social degenerados?. Para el Montseny de la Sociología anarquista (1896), la "sociedad presente" determina, o bien la "obligada" adopción de conductas insanas, o bien la existencia de condiciones ambientales patógenas por sí mismas: exceso de trabajo, el "vicio" producido por una falsa moral que impide el uso "apropiado" de la función sexual, el aire viciado, el alimento escaso y adulterado⁸⁶⁷. Por otra parte, la acción ambiental patógena de la sociedad se extiende a las llamadas enfermedades hereditarias. Esto se explica, según Montseny, porque mientras "dura la gestación el sistema nervioso de la madre hace partícipe al hijo de lo que está pasando en el mundo exterior."⁸⁶⁸.

Pero es sin duda, en la primera época de La Revista Blanca (1898-1905), donde se hace más claro cual es el verdadero

⁸⁶⁶ Urales, F. (1900)d., "La evolución de la filosofía en España. Conclusión del tercer capítulo.", La Revista Blanca, 58, 289-295; p.292.

⁸⁶⁷ Montseny (1896), pp. 82 a 86 y 89.

⁸⁶⁸ Montseny (1896), p.92.

hilo conductor de la explicación de Montseny. La ya mencionada contradicción básica entre las condiciones de funcionamiento "normal" del organismo individual, y las condiciones artificiales impuestas por el organismo social, se expresa en una serie sucesiva de desequilibrios que se convierten, a su vez, en manifestaciones y causas promotoras de la degeneración de la especie.

Estos desequilibrios pueden ser clasificados en dos grupos principales. En primer lugar, los que se relacionan con el agotamiento de las energías corporales, y sobre todo, cerebrales. La sociedad actual, basada en la competencia ilimitada y en la lucha por la existencia que hace que el hombre sea un enemigo del hombre, determina un grado enorme de "sobree excitación" nerviosa. Esta "sobree excitación", a su vez, se encuentra en la base de una serie de enfermedades nerviosas (neurastenia⁸⁶⁹, histerismo) que

⁸⁶⁹ La neurastenia era la enfermedad de moda en el Fin de Siglo. La palabra, acuñada por el neurólogo norteamericano G. Beard (1880), sirvió para designar toda una clase de desórdenes emocionales e intelectuales que no requerían hospitalización, y que encajaban muy bien en las primeras fases de la degeneración. Se trataba de una enfermedad "elegante", propia de las clases acomodadas y de los profesionales con éxito. También se la asociaba a la sobree excitación nerviosa propia de la vida urbana. (Vid. Carlson (1985), pp. 130 y 137; Weber (1989), pp. 33-34.). Curiosamente la neurastenia también aparece como una fuente de preocupaciones para los anarquistas españoles. Tal es el caso de Mella: "La neurastenia crece, y vivimos una vida artificial de artificios formada. Una crisis nerviosa formidable no se hará esperar. La enfermedad es cierta; la curación dudosa." Raúl (1896), "El ocaso de un siglo", La Idea Libre, 96, 1-2; p.2. Pero los anarquistas dan otra dimensión a la neurastenia (en especial Urales). No es el precio necesario a pagar por el progreso y la vida urbana, sino el efecto perverso de la defectuosa organización de la sociedad presente.

culminan en la locura⁸⁷⁰. El agotamiento puede ser producido, también, por el "sobretabajo" a que puede llevar el sistema de salariado: el cuerpo es obligado a gastar más "capital" orgánico en el trabajo del que recibe en forma de alimento⁸⁷¹. Los límites "naturales" del trabajo son señalizados por la fatiga y el dolor que avisan del peligro de lesión orgánica. Pero las exigencias del mercado y los intereses de la burguesía no coinciden con las exigencias que la naturaleza ha inscrito en el organismo del individuo:

"...cuando el brazo y la cabeza dicen: no puedo más, el capataz o el gerente contestan, gana el jornal para haceros trabajar, no en relación con vuestras fuerzas, sino en armonía con las exigencias nada equitativas del mercado, con los intereses de la Compañía o del burgués. Claramente se manifiesta el origen genuinamente social de la

⁸⁷⁰ Según Montseny, parte "muy principal de la locura proviene de desarreglos nerviosos de las que son motivo las dolencias morales, el histerismo, la neurastenia y todas aquellas enfermedades que componen el decálogo de la degeneración de nuestra especie." Una y otras pueden ser explicadas a través de una sobreexcitación nerviosa causada por las exigencias sociales. La premisa fundamental es la de que existe un límite pasado el cual no es tolerable mayor excitación: "sea cual fuese el órgano que estuviese en continua excitación, se malpararía a la corta", ya que no "puede trabajar perpetuamente". Así, los "defectos sociales" ("ese medio que obliga al hombre a ser un enemigo del hombre") se traducen "en dolores continuos que excitan a los nervios más de lo que puede resistir, no ya los nervios mismos, sino el cerebro, su receptor," lo que puede llevar a "la locura, es decir, la paralización del cerebro." Doctor Boudin (1898)b., "Ciencia y socialismo", La Revista Blanca, 4, 109-111; p.110.

⁸⁷¹ "Así como languidece el cuerpo que se ve obligado a dar más de lo que recibe; así como el organismo que desarrolle mayor suma de fuerza de las que su fuerza permite se atrofia, así también sucumbe todo cerebro sujeto a un trabajo excesivo, siendo la muerte o la locura el fin del proceso iniciado con la falta de armonía entre los estados y las salidas de capital cerebral." Doctor Boudin (1899)b., "Ciencia y socialismo", La Revista Blanca, 14, 397-398; p.397.

enfermedad producida por recargo que los hombres sufren."⁸⁷²

En segundo lugar, la forma de vida moderna, y las falsas reglas de moral fomentan el desequilibrio entre la parte física (animal), y la parte cerebral (supuestamente más "humana") en grupos cada vez más amplios de las sociedades europeas⁸⁷³. La vida sedentaria lleva a la degeneración de los que sólomente cultivan la parte intelectual. Además, Montseny, al asociar la reproducción humana a la "parte animal"⁸⁷⁴, prevé que el peligro de degeneración de la raza en las sociedades industriales avanzadas -donde se produce el creciente reemplazo de "fuerza muscular" por "fuerza mecánica"- sea aún más grave:

⁸⁷² Doctor Boudin (1899)b., p.398. Así, el sistema socioeconómico impide el ejercicio de una libertad básica: cesar de trabajar cuando el organismo avisa del peligro de lesión orgánica: "Si cuando este anunciador de la lesión orgánica avisa del peligro por medio de la fatiga o de gritos de alerta mediante el dolor, tuviera el hombre la libertad interior de cesar en su trabajo (...) o la libertad exterior que se ofrece al que tiene la vida asegurada (...) el ser humano no continuaría produciendo en perjuicio de su vida." Doctor Boudin (1899), b., p. 398.

⁸⁷³ Metáfora a su vez del desequilibrio existente entre el sentimiento (animal), que permite la capacidad de gozar (incluyendo esto el sexo), y las capacidades intelectuales (humano-cerebrales). El objetivo "antropotécnico" sería el de crear un "hombre capaz para sentir y para pensar, haciendo retroceder a los que sujetos a un trabajo sedentario, hubieran perdido sus condiciones de animal, y haciendo adelantar a los que, trabajando sólo muscularmente, no hubiesen adquirido las de hombre." Money, (1899)a., pp. 665-666.

⁸⁷⁴ "Si el cerebro es la facultad más elevada del ser racional, si el pensamiento es la nobleza por excelencia, puesto que el hombre ha llegado a el por una serie de evoluciones de cuyos beneficios no participan los demás animales, la reproducción a pesar de su carácter animal y quizás por él, constituye el proceso de nuestra existencia..." Doctor Boudin (1898), c. "Ciencia y socialismo", La Revista Blanca, 8, 228-229; p.228.

"El país que da más contingente a la locura es Francia, y Francia es el pueblo intelectual por excelencia. Sigue después Inglaterra, e Inglaterra es una sociedad que ha reemplazado la fuerza muscular por la mecánica, fuerza inventada con enormes gastos de energía cerebral y que viene a convertir al hombre en un ser intelecto, exclusivamente en perjuicio de la procreación y la salud de la especie, cosa que, si no sucede con el tiempo, será debido a que el naturalismo libertario dominará en la tierra mucho antes de que se acaben las energías de la raza humana."⁸⁷⁵

Pero si hasta ahora hemos hablado de las causas, hora es de que hablemos de los remedios. El remedio por antonomasia a la constatable degeneración de la especie, es, como ya es fácil de deducir, la vuelta a la Naturaleza. Esta idea aparece ya en la Sociología anarquista de 1896, y se repetirá de las más variadas maneras en los años posteriores. La causa última de la degeneración, es sin duda, la "caída": la enfermedad general de la especie, es un subproducto más del divorcio Hombre-Naturaleza, que tiene su origen en el principio de los tiempos humanos. En cierta manera se puede decir que Morel y Montseny coinciden en un punto de vista similar: la degeneración no es sino el resultado obligado de la desobediencia, en el primer caso del mandato divino, y, en el segundo, de lo prescrito por la Naturaleza en unas leyes que constituyen la manifestación misma de la Justicia. El retorno implica, desde un punto de vista práctico, la satisfacción de las necesidades naturales. Satisfacción que supone, de hecho, una conducta que se opone punto por punto a lo prescrito por las normas imperantes en la

⁸⁷⁵ Doctor Boudin (1899)b., p.398.

sociedad presente:

"Pero así como el origen de la enfermedad general que mina nuestra existencia, la existencia de la humanidad entera, viene de lejos y ha ido infiltrándose progresivamente en nuestro organismo al compás de las grandes explotaciones, de las grandes riquezas, así también la humanidad irá emancipándose de las leyes que fomentan y sustentan aquellas grandezas antes dichas y particularmente también volverá al seno natural de donde salió en un momento de travesura infantil, que en la infancia de la humanidad tiene su origen la injusticia social (...) No suponemos que volverá a su estado salvaje al suponer que volverá a su punto de partida, porque el hombre en estado salvaje estaba ya dividido en categorías y por consecuencia en desigualdades; queremos decir que se regirá por leyes naturales y satisfará sus necesidades todas tal como lo irá exigiendo su organismo emancipado de las consecuencias nocivas de una preocupación extremadamente errónea sobre moral, sobre estética, sobre todo lo que hoy es manifestación de saber, de vida, de virtud, etc."⁸⁷⁶

¿Pero qué significa esta vuelta a la Naturaleza aparte de ser fieles a lo prescrito por ella en nuestro organismo?. El auténtico retorno, requiere una revolución destructora. Se trata de "hacer comprender a la humanidad doliente que el remedio de sus males está en la destrucción de esta sociedad, que constituye el virus malsano de la explotación del hombre por el hombre, causa de esta mortífero ambiente social". Esta destrucción supondría, ni más ni menos, que en el futuro se llegaría a un punto en que "no habría más ambiente que el que constituyera la región con su topografía, su temperatura, sus productos, sus vientos, sus lluvias, etc"⁸⁷⁷. Como vemos, el objetivo de la

⁸⁷⁶ Montseny (1896) p.90.

⁸⁷⁷ Doctor Boudin, (1899)c., "Ciencia y Socialismo.", La Revista Blanca, 27, 71-72; p.72. Soledad Gustavo asocia la necesidad de la destrucción de la sociedad a la gravedad del estado patológico de ésta: "Cuando el estado morbosos de una sociedad es tal que amenaza a llevarla a su desaparición las

revolución es la destrucción de todo "artificio" que se superponga y obstaculice la pureza de la relación entre Hombre y Naturaleza: el ambiente social, per se, contamina esta relación y constituye el principio de toda decadencia⁸⁷⁸.

El que la revolución sea la verdadera clave, no implica que no existan conductas aconsejables que atenúen, aunque sea parcialmente, el avance de la degeneración. Montseny, por ejemplo, predica el contacto directo con la Naturaleza⁸⁷⁹, y lo que es más significativo, el seguimiento de prácticas higiénicas que aseguren una vida sana⁸⁸⁰. La medicalización del discurso en Urales es bastante notable. Medicalización que le lleva incluso a legitimar el manicomio como "modelo" a pequeña escala de una sociedad futura⁸⁸¹ que termine de una vez por todas con la

putrifiedes y los desequilibrados que en ella vegetan, trabajar para transformarla, -hundirla si la palabra está mejor- es un bien." Gustavo, S. (1898)a., "La cuestión palpitante", La Revista Blanca, 10, 277-278; p.277.

⁸⁷⁸ Urales llega a decir que el "ambiente social es un artificio que se ha formado para impedir que el hombre tomara sus beneficios de la naturaleza, y este ambiente social, causa de la decadencia humana, no es una ley inmutable, es un producto de la perversidad humana, mejor dicho, de la desigualdad humana, cuyo origen se pierde en los ropajes de la civilización cuyo fin se aproxima." Doctor Boudin (1899)c., p.72.

⁸⁷⁹ "¡Existen hombres sanos así del cuerpo como del cerebro!. Vedlos. Son aquellos que viven mas en contacto con la naturaleza;..." Money (1898)a., pp. 69-70.

⁸⁸⁰ No sólo Urales. Sebastián Suñé, por ejemplo, cree que "los defectos hereditarios (...) son curables, basándome en que pueden más los elementos de una vida sana, que las deficiencias adquiridas." Suñé, S. (s.f.), Orientación sociológica, Barcelona, p.84.

⁸⁸¹ Curiosamente, Montseny parece legitimar la pretensión de los alienistas de extender los principios de su saber y práctica psiquiátricas desde los muros cerrados del manicomio al espacio

degeneración:

"Luego para combatir la degeneración (...) hace falta establecer un ambiente social adecuado a las condiciones del cuerpo doliente; y siendo como es este el cuerpo social, en lugar de construir un manicomio de reducidas dimensiones, bien ventilado, con ejercicios musculares para los reclusos, recreo, tranquilidad de espíritu, comida abundante, y sin luchas para la existencia; ha de establecerse una sociedad que ofrezca a la especie dolorida todas las condiciones de tranquilidad y de salud que los manicomios modernos ofrecen a los dementes. Solamente de esta manera las generaciones degeneradas recobrarán la salud perdida, como sólo con trato amable, aires puros y con una existencia sin excitaciones nerviosas puede

social. Ya Morel proponía el medio y la vida cotidiana del hospital psiquiátrico como modelo de reorganización de la vida social. En este sentido, según Rafael Huertas, la introducción de las teorías degeneracionistas tuvo una consecuencia doble: a) el hecho de que se subraye decisivamente el origen somático de la enfermedad mental, llevará, por un lado, a la renuncia progresiva a los intentos de <<moralizar>> al loco, y, por el otro, en la medida en que se introduce un fuerte determinismo biológico, a la creencia en la irrecuperabilidad de un número muy grande de enfermos mentales y el consiguiente deterioro dentro del manicomio; b) el que se crea que existe un conocimiento científico sobre las causas de la locura, y por tanto, la posibilidad de una actuación profiláctica sobre ellas, refuerza la pretensión del médico a desempeñar un papel en el espacio social. Huertas, R. (1992), Del manicomio a la salud mental, Madrid, pp. 58-60. Ian Dowbigging matiza esta doble afirmación en el caso francés. Por un lado, aunque la enfermedad tenía una base somática, esto no quería decir que se creyera totalmente inútil la utilidad de la psicoterapia. No se trata tanto de un abandono del <<tratamiento moral>>, como de una puesta al día: el psiquiatra tenía cada vez menos contacto con el enfermo individual, pero se sentirá más preocupado con vastos programas de acción sobre grupos. El que no se abandonara completamente el <<tratamiento moral>> se explica, en parte, porque desde una perspectiva monística cuerpo y espíritu estaban ligados a un nivel fundamental, con lo que se convertía en aceptable la idea de que el <<tratamiento moral>> podía ser beneficioso para el sistema nervioso enfermo. El internamiento iba dirigido -al menos teóricamente- a engendrar la calma en el interior del organismo del individuo, con lo que se creía que de alguna forma se podía reducir el déficit somático. Por otra parte, en opinión de este mismo autor, la pretensión de los psiquiatras anteriores a 1900 de presentarse a si mismos como expertos en el plano de la sanidad mental pública, y en general, en el plano social, no iba dirigida tanto a poner en marcha una psiquiatría social, como a legitimar la práctica psiquiátrica existente. Dowbigging (1993), pp. 173-180.

recobrar el loco la perdida razón."⁸⁸²

Este papel se justifica por la introducción de una premisa no cuestionada. La identificación entre las conductas "saludables" y lo prescrito por la Naturaleza, hace que la "salud" se considere un valor supremo que, en opinión de Urales, está en radical oposición con la moral vigente⁸⁸³. El "hombre

⁸⁸² Urales (1899), c., p.86. Como vemos, Urales coincide con los alienistas en el papel positivo de la creación de un "medio terapéutico" alejado del stress intelectual o emocional del ambiente cotidiano del enfermo (vid. Dowbigging (1993), pp. 177-178). Sin embargo, esta exaltación del manicomio moderno, no es un rasgo generalizable a otros libertarios. Algunos de ellos destacan lo que Montseny oculta: el internamiento psiquiátrico implica desde el principio privación de libertad. La idea de que entre cárcel y manicomio existe un continuum será defendida por anarquistas tan prestigiosos como Kropotkin y Ricardo Mella. El primero en su obra Las prisiones (1888), llega a decir que la "prisión pedagógica, el manicomio o correccional serían infinitamente peores que las cárceles y presidios de hoy" (Kropotkin (1977)., p.158.). Mella va más allá en un artículo titulado, "La asistencia pública y la solidaridad" (1906). En él llega a decir que "la camisa de fuerza es precisamente el símbolo del mundo viejo que se derrumba." El anarquista gallego ve la "solidaridad organizada" de asilos, hospitales y manicomos como una forma de "caridad oficial". La extensión de esta solidaridad forzada llevaría a la deshumanización de las relaciones humanas de tal manera que "se constituiría una clase especial de enfermeros, educadores, madres postizas y una clase desdichada de miserables sin el amor de nadie". Pero el problema clave es sin duda, el hacinamiento y el encierro generalizado de las poblaciones en "este sistema de grandes y pequeñas prisiones que se llaman aldeas, ciudades, hospitales, asilos, etc". La solución es la "dispersión general". Se trata de llevar "las ciudades al campo" y traer "el campo a las ciudades". Hay que hacer que la "ciencia" venga al "hogar amante", que se constituye en el lugar propio para el anciano, el enfermo, y el "demente taciturno". Mella, R. (1906), "La asistencia pública y la solidaridad", El porvenir del obrero, 264, 1; p.1.

⁸⁸³ "El hombre presente, más perfecto que el pasado y, por consiguiente, más valiente, sencillo y franco ha podido decir que la moral (...) debe ser desdeñada por nociva e hipócrita. Preocupémonos de la salud y no nos preocupemos de la moral." Doctor Boudin, (1898)d., "Sociología. Moral libre." , La Revista Blanca, 6, 163-165; pp.163-165. La salud es también un valor supremo para Soledad Gustavo: "La salud es la primera materia de

nuevo" de Urales, es ante todo, un hombre sano. Un hombre sano que, en la sociedad presente, se hace a sí mismo oponiendo a las desfavorables condiciones ambientales un "medio propio". Medio propio que es el resultado del seguimiento de una conducta guiada por las normas higiénicas. Un comportamiento que, a su vez, manifiesta una oposición diametral a determinadas formas de sociabilidad tradicional "no saludables":

"En nuestros días es el esfuerzo del individuo, el conocimiento de la higiene, las ganas de vivir y de gozar el que hace a los hombres sanos. Su salud es consciente, es una salud que obtiene robándola con tenacidad del mortífero ambiente que les rodea. Se necesita un carácter que diga a sus amigos y a sus relaciones altas y bajas: <<Gracias; no gusto de bebidas espirituosas, porque dañan el organismo. Gracias; no voy al café, a la taberna o al círculo, porque prefiero ir a respirar el aire de la sierra. Gracias; no fumo, porque necesito el dinero para comprarme ropa interior o para hacerme construir un cuarto de baño. Gracias; no os acompaño a la juerga, porque con el dinero que puedo ahorrar he adquirido una casita con jardín o huerto donde ejercito mis músculos.>>"⁸⁸⁴

El naturalismo libertario quiere hombres sanos porque trata de crear caracteres fuertes, dueños de sí mismos y de voluntad poderosa⁸⁸⁵. La precondition "biológica" de esta

todo lo noble y grande..." Gustavo, S. (1903). "El libro de la vida", La Revista Blanca, 113, 513-514; p.514.

⁸⁸⁴ Urales, F.(1901)d., "La evolución de la filosofía en España. Segunda parte. De Séneca a Averroes.", La Revista Blanca, 66, 545-548; pp. 546-547.

⁸⁸⁵ "...lo primero que se debe hacer para crear una humanidad feliz, es hombres sanos, fuertes, de voluntad poderosa..." Urales, F. (1900)e., "La evolución de la filosofía en España. ", La Revista Blanca, 52, 97-101; p. 99. Independientemente de las resonancias vitalistas que pueda presentar el vocabulario utilizado por el anarquista de Reus, hay que señalar otra línea de pensamiento que a nuestro parecer ha podido ejercer cierta influencia. Entre los degeneracionistas franceses se produce, a

autocreación individual y consciente, es la de que los antepasados del individuo en cuestión hayan acumulado una cantidad suficiente de "capital" de salud o de energía⁸⁸⁶.

De esta manera, el gran instrumento antropotécnico por definición, la educación, ha de supeditar sus métodos a la consecución del gran objetivo prioritario (producir hombres sanos), y depende en gran medida de la calidad del material biológico recibido de nuestros ancestros. Aquí, de hecho, se introduce desde el principio una nueva escala de valores: la

medida que se aproximan a los últimos años del siglo XIX, un cambio de interés desde los estigmas somáticos de la degeneración hacia las manifestaciones psicológicas de ésta. Las llamadas patologías de la voluntad - aquellas que provocan la ausencia de una fuerza consciente que dirija la conducta- empiezan a ocupar el centro de la escena (la obra paradigmática será Les maladies de la volonté de Th. Ribot). Vid. Nye, R.A. (1984), Crime, Madness & Politics in Modern France, Princeton, N.J., p.128. La relativa frecuencia de estas patologías se explicaba porque se entendía que la voluntad era una de las últimas adquisiciones en el proceso evolutivo, y, por tanto, una de las más susceptibles de perderse. Para un libertario como Urales, la cuestión no podía pasar inadvertida, en tanto que la existencia de una voluntad fuerte era una condición sine qua non de una auténtica libertad, y una barrera efectiva contra cualquier forma de dominación. El individuo sano y fuerte preservará su autonomía "porque el individuo sano, y la humanidad se dirige a la salud y la higiene, es menos sugestionable, esto es, más suyo que el enfermo". Este "hombre nuevo" no es comparable al actual "pasto de todas las enfermedades, singularmente de las peores para su libertad psíquica (...), que matan la libertad interna porque matan el vigor físico." Urales, F. (1901)e., "La autoridad del talento.", Suplemento de la Revista Blanca, 111, 94; p.94.

⁸⁸⁶ "...los caracteres fuertes (...), son su propia obra, o, mejor dicho, son la obra que permite elaborar el caudal de energías vitales que heredaron sus antepasados y que continúan manteniéndose incólumes en medio de la degeneración general." Urales (1901), c., p.547. Así, en cierta manera, el individuo se convierte en responsable del ahorro de un "capital" que se ha de traspasar a los descendientes: "Sentiría que mis hijos no pudieran decir de mi padre lo que yo puedo decir del mío, esto es, que fue un gran capitalista de salud, capital que yo he heredado intacto, y que sospecho no podré legar a mis descendientes..." Doctor Boudin (1899)a., p. 623.

salud (que Urales ve como condición de la bondad) está por encima de la sabiduría. La educación -en oposición a la "instrucción"- ha de facilitar a los niños aquello que hace al hombre sano: el contacto con la Naturaleza⁸⁸⁷.

Sin embargo, la acción pedagógica, por sí misma, se ve impotente ante la mala calidad de la materia prima sobre la que tiene que trabajar: los niños, que muestran, de manera generalizada, signos claros de degeneración hereditaria⁸⁸⁸. La pedagogía se muestra como un remedio "externo" que necesita del concurso de la "sociología, que es un remedio "interno", "un remedio que alcanza al niño antes de que sea concebido en las entrañas de la madre, puesto que mejora ya el esperma que ha de formarlo."⁸⁸⁹

La pregunta es clara: ¿cómo mejora la "sociología" ese "esperma"? Aquí se acude a un expediente con claras

⁸⁸⁷ La salud, como hemos dicho, es la precondition de la bondad. Por tanto, esta última no es el fruto del condicionamiento represivo (propio de la instrucción católica), sino del contacto con la Naturaleza: "Este niño -dicen- tiene pensamientos muy ruines, aficiones bajas; es necesario, pues, enviarlo al campo. La raza latina pensaría en darle un preceptor muy religioso o en someter al niño a un régimen represivo, y la raza latina, con esta medida y con otras como éstas, prepara su decadencia. No es ya la religión ni la represión lo que hace bueno al hombre: es la Naturaleza con sus atributos." Doctor Boudin, (1899)a., p.623.

⁸⁸⁸ "Actualmente, por una consecuencia social, la primera materia de la pedagogía, que la componen los niños, y no los libros, es mala, muy mala. La mayoría de los pobres y los ricos, nacemos escrofulosos, anémicos, cardíacos, histéricos, neurasténicos, neuróticos, hipocondriacos, impotentes, y nacemos además, en estas malas condiciones físicas dentro de un ambiente higiénico y moral insalubre en grado sumo." Urales, F. (1902)c., "La evolución de la filosofía en España", La Revista Blanca, 94, 673-677; p.674.

⁸⁸⁹ Urales (1902)c., p.674.

connotaciones neolamarckianas: la sociología mejora el ambiente social (estableciendo una sociedad justa), y la influencia de este renovado medio social se traduce en la mejora de la salud del organismo de los padres, incluyendo ésta el material germinal (recordemos que no se establece distinción entre fenotipo y genotipo). Se llega, finalmente, a una especie de "herencia de la salud adquirida", y por tanto, a la generación de hijos más sanos. Pero las consecuencias beneficiosas de la constitución de la sociedad nueva no se manifestarán inmediatamente en toda su extensión. Los efectos perniciosos del pasado se transmiten por herencia fisiológica, afectando especialmente al sistema nervioso. Es ahí donde interviene, en una segunda fase, la pedagogía, haciendo progresar la educación, contribuyendo por este mismo proceso a una mayor salud moral, y, en la medida que existe una interacción entre psique y soma, mejorando las condiciones de este sistema nervioso todavía enfermo:

"La sociología, pues, y la pedagogía han de completarse. Mejorando, la una, el ambiente social, mejorando la vida de todo el mundo, mejora la salud de los que van a ser padres y los prepara para engendrar seres más sanos y fuertes. Mejorando, la otra, la educación, los sistemas educativos, mejora la salud moral y hasta, en general, mejora el estado del sistema nervioso, sistema que puede venir, a pesar de los beneficios de una sociedad justa, establecida por la sociología, algo quebrantado y enfermizo, por largos siglos de recargo y de trastornos morales."⁸⁹⁰

En la sociedad futura se producirá, como resultado de la acción combinada de un medio social benéfico y una educación progresivamente perfeccionada, un progreso continuo en la calidad

⁸⁹⁰ Urales (1902)c., p.674.

biológica de la raza⁸⁹¹. Progreso, que se acelerará por una suerte de "selección sexual", ya que en opinión de Urales, en las disposiciones iniciales de la especie, está el enamorarse de los individuos más perfectos desde el punto de vista moral y orgánico:

"...y esta regla, física y moral, absolutamente exacta, acompañada de la excelente cualidad que poseemos los hombres de enamorarnos de los tipos más perfectos, más valientes, más abnegados, más gentiles, más heroicos, más hermosos, harán de nuestra especie, y a vuelta de pocas generaciones, una raza fuerte, una raza bella y una raza buena."⁸⁹²

Entramos aquí en una de las cuestiones clave: la de la influencia determinante que tiene todo lo relacionado con la reproducción humana en la degeneración (presente,) y potencial regeneración (futura), de la especie. La primera pregunta que cabe hacer al respecto es la de cuales son los requisitos, las condiciones adecuadas para engendrar una prole sana y fuerte. El amor, en no pocas ocasiones, era mencionado como uno de los ingredientes indispensables a la hora de producir una descendencia de buena calidad. Era evidente, por otra parte, que en opinión de un buen número de anarquistas españoles, las

⁸⁹¹ "La futura sociedad mejorará física y moralmente a los hombres, y éstos darán a la pedagogía una materia prima (los hijos), susceptible de ser mejorada aún. Cuando estos hijos sean padres, estarán mejor que los suyos para engendrar seres sanos, fuertes y buenos, cualidades que casi siempre van juntas..." Urales (1902)c., p.674. La idea de una contribución activa a la mejora biológica de la raza no es exclusiva de Urales. Josep Prat, en 1894, entendía que la "selección natural" tenía como fin "perpetuar la raza" y "mejorar la humanidad". Por tanto, había que ponerse en disposición de ser seleccionado, de adquirir cierta superioridad, de tal manera que podamos "transmitir a las generaciones futuras gérmenes sanos". Prat (1894)a., pp. 1-2.

⁸⁹² Urales (1902)c., p.674.

condiciones socioeconómicas, la existencia de normas sociales represivas y de una moral falsa, determinaban que la reproducción se convirtiera en algo independiente del amor. Ya en 1891, Josep LLunas, comentaba que el matrimonio era una mera operación de cálculo en la que pocas veces intervenía la "espontaneidad del amor". La familia se constituía, pues, sobre bases antinaturales, y por tanto, la descendencia forzosamente debía de ser defectuosa⁸⁹³. Montseny y Soledad Gustavo, verán, por su parte, en las restricciones legales y "morales" al libre desarrollo de las pasiones y de los sentimientos, una de las causas de la

⁸⁹³ LLunas establece, en primer lugar, la continuidad entre reproducción humana y reproducción animal: "Pera reproduhirse be la especie humana es necessari, com necessari es en tot lo regne animal per la reproducció de una especie, estar en bonas condicions físiques y morals de procreació y de desenrotllo". Respecto de las primeras, las condiciones físicas y morales de procreación, la más fundamental es el amor. Sin embargo, en la sociedad presente, el matrimonio por interés -un vicio en principio propio de las clases acomodadas- se había extendido en todos los estratos sociales: "La unió sexual de la especie humana pocas vegades obeheix á la espontaneitat del amor (...) en las classes ricas, un matrimoni es casi sempre una operació de calcul (...) en las classes mitjas o acomodadas entra també en molt lo calcul (...) y ni en las classes proletarias se libran de aquest vici general." La descendencia, lógicamente, al fundamentarse la familia sobre bases "antinaturales" ha de nacer con defectos: "...ara be; si la primera base, la mes fundamental del matrimoni, ja no obeix a la natural del amor, y tan menos quant més elevada es la classe (...) ¿no involucra això'l reconeixement tácit, explicit, d'estar aquesta familia fundada en base irracional, ficticia, anti-científica, y per lo tant, si per l'arbre se coneix lo fruyt, los fills d'aquestas unions tenen de resultar forsosament ab defectes nascuts al calor dels mateixos ab que s'han constituhit?". Las condiciones de desarrollo podrían, en cierta manera, atenuar estos "defectos de nacimiento": "Una educació convenient, un exercici regular, un entrar en la vida ab bon peu y per fi un sosteniment racional de la lluyta per la existencia, podrían combatre les defectes primitius engendrats en l'organisme..." Sin embargo, estas condiciones de desarrollo no son las más adecuadas. Las clases altas abandonan el cuidado de los niños a manos mercenarias, las clases medias -teóricamente en mejores condiciones de llevar su progenie adelante- imitan el modelo de aquellas, y la clase obrera no tiene asegurado el derecho a la vida. LLunas, J. (1891)B., pp. 65 y 67-68.

decadencia de la raza. No puede surgir un fruto "robusto" de una unión forzada en que el amor, o no ha existido nunca, o ya ha dejado de existir⁸⁹⁴. La regeneración como consecuencia, requiere la eliminación de todas las trabas, es decir, la generalización de la práctica del amor libre, que aseguraría en todo momento las condiciones afectivas adecuadas para una buena reproducción⁸⁹⁵.

La cuestión se hace más escabrosa cuando pasamos del cómo de la reproducción, al quién debiera o no dejar descendencia. Enrique Vives, en 1896, afirma que la "raza periclita" a causa

⁸⁹⁴ Soledad Gustavo lo afirma con rotundidad: "Hoy el hombre ama a todo el mundo más que a la madre de sus hijos y la mujer ama a todos los hombres más que al hombre propio ¿Cómo no han de producirse deformidades? ¿Cómo el fruto de esta unión ha de ser bello y ha de estar sano?." Gustavo, S. (1899), "La Sociedad Futura", La Revista Blanca, 22, 609-611; p. 609. Para Montseny las formas actuales de reglamentación de las relaciones sexuales, eran las responsables de la violación de una ley de la Naturaleza: la conexión entre amor y reproducción. Según él, dicha conexión existía en todo el mundo animal: "Es tan indispensable el amor para la reproducción que no hay animal que deje de sentirlo. Sólo al hombre le estaba reservado reproducirse sin aquella atracción y simpatía inherente a la unión de los seres de diferente sexo ..." Montseny (1896), p.96. Bonafulla, por su parte, afirma que "la institución del matrimonio resulta nociva al interés de los padres y de los hijos, en tanto que viola la ley de la selección natural..." Bonafulla (s.f), p. 59.

⁸⁹⁵ Según Urales "con el amor libre el fruto de la unión de los cuerpos sería más inteligente y más bello. ¿Por qué?. Porque sería el verdadero fruto del amor." De hecho, en la sociedad presente los hijos ilegítimos, resultado de una relación espontánea, son mas "geniales" y "hermosos" (Montseny se apoya aquí en lo que Ribot llama "estados accidentales y transitorios en el acto de generación" -Ribot, Th. (1902), "La ley de herencia directa o inmediata", La Revista Blanca, 102, 178-182; p. 179). Por tanto, el establecimiento del amor libre, y la supresión del matrimonio se convierten en una necesidad si se quiere evitar la propagación de los degenerados: "Establezcamos, pues, este amor, quitemos la esclavitud del matrimonio, impidamos que dos cuerpos engendren sin quererse, sólo por el cumplimiento de una función mecánica, de un deber impuesto que produce monstruosidades, fealdades, ...". Urales (1903)C., p.679.

del barbarismo de unas instituciones sociales que provocan una auténtica "selección al revés". Según el planteamiento de Vives, estas instituciones hacen que se perpetúen individuos que no reúnen las condiciones de calidad biológica mínimas. Así, las exigencias de la maquinaria de guerra se lleva "a lo más fresco y vigoroso de la generación joven", de tal manera que se deja "la noble función de perpetuar la raza, a los débiles y contrahechos que se les ha dispensado de ser soldados", y a los "que han vuelto del servicio en estado deplorable". El industrialismo moderno exige del individuo "un esfuerzo exagerado", convirtiéndolo en un ser "inepto para la reproducción en el amplio sentido de la palabra". Finalmente, "en el charco cenagoso de la prostitución se hunde lo más hermoso del sexo femenino", desempeñando las funciones de reproducción "mujeres de escasa belleza", con lo que el "fruto no será probablemente un dechado de hermosura." La solución, para Vives, pasa una vez más, por la acción revolucionaria⁸⁹⁶.

⁸⁹⁶ Vives, E., (1896), pp. 236, 237 y 239. El análisis de Vives recuerda a alguna de las consideraciones del francés George Vacher de Lapouge (1854-1936). Vacher de Lapouge afirmaba en su libro de 1896 Les sélections sociales, que los <<dysgénics>> (los hereditariamente mediocres), se imponían progresivamente a los <<eugéniques>> (más aptos). Ello era el resultado de la acción de determinadas <<selecciones sociales>>. Citaba, al igual que Vives, la selección <<militar>>, que eliminaba a los <<mejores>> y dejaba escapar a los <<dysgénics>>. Donde ya no coincidía es en las soluciones. Lapouge proponía una <<selección sistemática>> que <<refundara la naturaleza humana>> (vid. Béjin, A. (1992), "Evolution du darwinisme social en France", en Tort, P. (ed.), Darwinisme et société, París, 353-360; pp. 357-358). En cualquier caso, los escasos datos que hemos podido obtener de esta anarquista español no revelan nada de la posible influencia de Vacher de Lapouge. Más probable parece la influencia del anarquista Jean Grave. El francés, habla, como Vives, de una selección "al revés" producida por las malas condiciones ambientales en que se desenvuelve la vida del trabajador y por los efectos contraproducentes del reclutamiento forzoso. Grave (s.f)a., Tomo I, pp. 41-42. Enrique Vives murió el 22 de Abril

Otros, aunque no descartan la solución revolucionaria, propondrán, mientras tanto, una procreación "consciente y limitada" (mediante la utilización de medios anticonceptivos) que evite, entre otras cosas, la propagación de individuos degenerados: nos referimos aquí a los neomalthusianos. La presupuesto fundamental sobre el que descansaban las ideas neomalthusianas era el de la existencia de una "oposición entre la enorme capacidad proliíica de los seres organizados y lo escaso del alimento o el poco espacio de que disponen"⁸⁹⁷. Esto era, según ellos, claramente aplicable al ser humano. Una procreación no controlada por medios anticonceptivos llevaba a la miseria, el hambre y la extenuación, que se hacía más patente en la clase obrera. El objetivo no era el de ser una masa hambrienta, de capacidad revolucionaria más que dudosa, sino el de equilibrar la relación entre población y subsistencias de tal manera que se pudiera constituir una clase obrera "sana", y por tanto, poderosa⁸⁹⁸

El neomalthusianismo constituyó una influyente corriente

de 1896 en Ginebra, siendo bastante joven. Según la breve nota necrológica de Anselmo Lorenzo, de donde hemos extraído esta información, colaboró en El Productor, emigrando posteriormente a Francia. (La nota necrológica en el nº 8 de Ciencia Social, p.239).

⁸⁹⁷ Hardy, G. (1904), "La lucha por la existencia y el neomalthusianismo", Salud y Fuerza, 1, 2-4; p.2.

⁸⁹⁸ "¿Créese que si los revolucionarios hicieran muchos hijos harían muchos revolucionarios? Es un error. Porque los verdaderos revolucionarios son sanos de cuerpo y de cerebro..." García, V. (1912)a., "Deshaciendo errores", El Porvenir del Obrero, 314, 2-3; pp. 2-3.s

dentro del anarquismo europeo e hispano (especialmente catalán)⁸⁹⁹. La influencia del círculo de Paul Robin, la *Génération Volontaire*, fue determinante en el grupo español encabezado por Luis Bulffi. Este grupo se adhirió a la Liga de la Regeneración Humana, asociación neomalthusiana internacional, y publicó varios folletos y un periódico, Salud y Fuerza (1904-1914). La generalización de las ideas neomalthusianas vino acompañada de una fuerte polémica dentro y fuera de España. Paul Robin se enfrentó a Kropotkin y Réclus en el exterior, mientras que los <<anarquistas de acción>>, Vallina y Mateo Morral se

⁸⁹⁹ Esta afirmación habría que matizarla. Según Mary Nash, habría que distinguir varias fases en el desarrollo de la influencia neomalthusiana dentro del movimiento libertario español. En una primera fase -anterior a los primeros años del XX- se produce un "rechazo casi homogéneo de las tesis malthusianas". No se sitúa entonces el debate "en el terreno de la sexualidad y su posible vinculación con una alternativa revolucionaria global", sino en las implicaciones teóricas -mayoritariamente rechazadas- del supuesto desequilibrio entre la escasez de recursos y la capacidad reproductiva de la especie. Ya a comienzos de siglo, "se arraigó la influencia neomalthusiana francesa en un reducido grupo de anarquistas en Cataluña" (sobre el caso francés vid. Ronsin, F. (1980), La grève des ventres. Propagande néo-malthusienne et baisse de la natalité française (XIX-XX, siècles, Poitiers.) Las propuestas del grupo fueron escasamente asimiladas por el "conjunto del movimiento anarquista". Por otra parte, la figura más sobresaliente del grupo, Luis Bulffi se mantenía en un terreno próximo a "los postulados predominantes en el movimiento internacional de los Estados Unidos, Inglaterra, y, en parte Francia..." Es decir, estaba muy próximo a las concepciones de un movimiento neomalthusiano reformista que veía "el control de natalidad como panacea que solventará los problemas económicos y sociales de la sociedad" (sobre Luis Bulffi y su grupo: Abelló i Güell, T. (1979), El neomalthusianisme a Catalunya. LLuis Bulffi i la "Liga de Regeneración Humana", Universidad de Barcelona, tesis de licenciatura inédita). Ya una tercera etapa -en especial en los años de la Segunda República- "se observa un enriquecimiento del enfoque teórico de la cuestión junto con una mayor incidencia en la actividad práctica del movimiento libertario." Nash, M. (1984), "El neomalthusianismo anarquista y los conocimientos populares sobre el control de natalidad en España" en Nash, M. (ed), Presencia y protagonismo. Aspectos de la historia de la mujer, Barcelona, 307-340; pp. 317, 319 y 320.

enfrentaron a Esteve, Bonafulla y Urales dentro de las fronteras españolas⁹⁰⁰.

La preocupación "eugénica" del neomalthusianismo es más que evidente⁹⁰¹. La lucha contra la decadencia de la especie, y por

⁹⁰⁰ Alvarez Junco (1976), p.296; Diaz del Moral (1979), p.181, nota 64. Maitron (1975), pp. 344-349. El argumento de los opositores a las tendencias neomalthusianas era siempre el mismo (al margen de apreciaciones sobre el papel adecuado de la mujer y la maternidad): no existía el desequilibrio creciente entre población y subsistencias denunciado por los neomalthusianos, sino acaparamiento de la riqueza social por unos pocos. Así lo expresaba Bonafulla: "...la carencia de subsistencias, este desequilibrio que tanto preocupa a los que tratan inútilmente de rehabilitar a Malthus ante el mundo de los desheredados, estriba en el acto arbitrario de los trust comerciales, del acaparamiento de la producción y de la usurpación que de la riqueza social cometen las clases parasitarias..." Bonafulla, L. (1905), Generación libre. (Los errores del neomalthusianismo), Barcelona, p.6. Sobre la popularización de las doctrinas neomalthusianas, Luis Bulffi afirmaba ya en 1904: "La reciente publicación del folleto "Crimen y criminales", por Clarence S. Darrow (abogado), en el cual el grupo editor "Biblioteca Amor y Maternidad Libre, ha incluido "Exposición de doctrinas", nos dispensa de dar aquí larga relación de nuestros propósitos, lo cual nos complace en extremo, pues, podemos asegurar (...), que más de cincuentamil personas han leído en España dicho folleto, enterándose de los fines humanitarios que la Sección Española de la Liga de Regeneración Humana propaga (...) Además, el folleto de Sebastian Faure "El problema de la población", "Generación voluntaria" de Paul Robin y las conferencias "Prudencia sexual", "Lucha contra la Natura", "Exceso de población y miseria", "Huelga de maternidad" y "Exposición de doctrinas", celebrados en los centros obreros de la ciudad [N. del A: se refiere a Barcelona], también nos ahorran trabajo..." Bulffi, L. (1904), "Dos palabras", Salud y Fuerza, 1, 1-2; p.1.

⁹⁰¹ Mary Nash ha llamado la atención sobre un hecho que conviene destacar: lo engañoso de definir todo el movimiento eugenésico como conservador per se. El caso español muestra como una corriente principal del movimiento eugenésico puede ser no sólo situado dentro del movimiento de reforma social de principios del XX, sino en la agenda del anarquismo revolucionario. Aunque, en el caso de los libertarios españoles, Nash admite que la eugenesia se situaba en un lugar periférico en relación con una cuestión mayor: la "reforma sexual". Nash, M. (1992), "Social and Nationalist Race Hygiene in Early Twentieth Century Spain", History of European Ideas, 15, nº 14-16, 741-748, pp. 742 y 745; Nash, M. (1995), "La reforma sexual en el anarquismo español", en Hofmann, B., Joan i Tous, P. y

la mejora de la raza está entre sus objetivos. Paul Robin, por ejemplo, en un artículo publicado en El Corsario en 1896, llegaba a afirmar que "es deseable (...) un número suficiente de individuos sanos de cuerpo", pero "lo es menos tener un gran número hijos degenerados (...) en perjuicio de la infancia de calidad mejor"⁹⁰². En este sentido, el conocimiento y popularización del control de la natalidad mediante medios anticonceptivos tiene, desde el punto de vista de la prevención de la extensión de la marea degenerativa, dos virtualidades principales para los neomalthusianos: a) posibilita el equilibrar la relación entre población y subsistencias de manera no traumática, previniendo la miseria, y por tanto, la perpetuación de un medio patógeno; b) hace que aquellos que sufren enfermedades hereditarias degenerativas tomen conciencia del peligro que constituyen para la humanidad, y puedan evitar

Tietz, M. (eds.), El anarquismo español y sus tradiciones culturales, Frankfurt y Madrid, 281-296.. Por otra parte, es en los años veinte y treinta donde la discusión sobre las propuestas eugenésicas tiene más alcance en el anarquismo español (vid. Alvarez, R. (1995), "Eugenesia y darwinismo social en el pensamiento anarquista", en Hofmann, B., Joan i Tous, P. y Tietz, M. (eds.), El anarquismo español y sus tradiciones culturales, Frankfurt y Madrid, 29-40. A escala internacional hay otros autores que han defendido la idea de que la eugenesia no era simplemente un movimiento conservador, sino que fue una filosofía compartida por socialistas y liberales progresistas. Vid: Freedman, M. (1979), "Eugenics and Progressive Thought: a Study in Ideological Affinity", The Historical Journal, XXII, 645-671; Hansen, N.R. (1988), "The Progress of Eugenics: Growth of Knowledge and Change in Ideology", History of Science, 26, 295-331; Adams, M.B. (ed.) (1990), The Welborn Science: Eugenics in Germany, France, Brazil and Russia, Nueva York y Oxford. Sobre la institucionalización de la eugenesia en España: Alvarez, R. (1988), "Origen y desarrollo de la eugenesia en España", en Sánchez Ron, J.M. (ed.), Ciencia y sociedad en España, Madrid, 179-204.

⁹⁰² Robin, P. (1896), "Regeneración. Liga para el mejoramiento de la raza humana", El Corsario, 3-4: pp.3-4.

mediante la utilización de anticonceptivos la propagación del mal hereditario.

Hay que evitar, pues, "hacer muchos hijos, si han de ser enfermos por la herencia física de los padres o por la miseria en que se desenvolverán"⁹⁰³. Nos interesa, sobre todo, el primer aspecto, el más propiamente "eugénico" de cómo intentan los neomalthusianos que los degenerados no propaguen sus taras⁹⁰⁴. El instrumento adecuado para un anarquista, no puede ser una ley que prohíba las uniones entre degenerados, sino el convencimiento. Así, lo explica V. García en un artículo publicado en 1912 en El Porvenir del Obrero:

⁹⁰³ García, V. (1912)b., "Razonemos", El Porvenir del Obrero, 318, 2-3; p.2. Existe una responsabilidad de los padres, no ya desde el punto de vista de su propia familia, sino también de la propagación de la casta de esclavos y degenerados. Así lo ve Luis Bulffi: "El hombre que sin tener recursos ni medios para mantener hijos, lanza muchos de estos a la vida, lo que hace es perpetuar la raza de esclavos y degenerados por efecto del ambiente social en que nacen y de las privaciones a que les somete." Darrow, C. (1904), Crimen y criminales, Barcelona, p.18. El folleto de Darrow contiene el final de las conferencias de Luis Bulffi tituladas "Exceso de población y miseria", celebradas los días 17 de Junio y 11 de Septiembre en el Centro de Estudios Sociales de Barcelona.

⁹⁰⁴ Es significativo señalar, como M. Devaldés, uno de los autores neomalthusianos franceses más populares en España, criticaba, en un artículo aparecido en 1914 en Salud y Fuerza, un proyecto de ley presentado al Senado francés contra la práctica del aborto y la propaganda contraconceptiva, no sólo porque podría facilitar el incremento de cantidad de población, sino, incluso, una disminución de la calidad de esta: "...ley particularmente odiosa desde un punto de vista no solamente malthusista, es decir relativo al exceso de población, sino también eugenésico, independiente del número. Existen individuos, en efecto, por parte de los cuales la procreación es un crimen, los sífilíticos, los tuberculosos, alcohólicos, cancerosos, degenerados de toda especie, etc." Devaldés, M. (1914), "La reproducción obligatoria al estilo de los conejos", Salud y Fuerza, 61, 385-390; p.390.

"Las mismas autoridades médicas sostienen que debe prohibirse el matrimonio a los epilépticos y paralíticos en general, a los tísicos y las personas atacadas de blenorragia crónica. Pero aquí se habla en un sentido de sociedad cuya proposición-ley no sería ni simple paliativo pues la ley no impediría dormir en una cama a tales desgraciados y nosotros, anarquistas no podemos confiar a la ley virtud que no posee. ¿Por qué no llevarles a la convicción de que su deber es de no generalizar el mal? (...) Porque si ciertas enfermedades mentales se transmiten a las personas que están constantemente con quien las padece, como dicen las eminencias médicas (...) ¿cómo no reconocer que mejor se transmitirán a los hijos y por consiguiente que es un crimen hacerlos en tal situación?"⁹⁰⁵

En cualquier caso, aún en el caso de que el simple convencimiento pudiera impedir la propagación masiva de degenerados, esto no bastaba para elevar la "calidad media" de la especie, de tal manera que se llevara a efecto el anhelo neomalthusiano de "una raza fuerte y sana"⁹⁰⁶. Para ello hay que, además, persuadir a la población de que sólo deben reproducirse (de manera limitada) aquellos que posean un mayor "valor biológico". Lo deseable era que las generaciones venideras fueran, en palabras de Luis Bulffi (1904), el fruto de "la voluntad consciente de padres sanos, vigorosos de cuerpo y de cerebro"⁹⁰⁷.

⁹⁰⁵ García (1912)b., p.2. Un crimen contra la humanidad innecesario teniendo en cuenta que la sexualidad no tiene porque implicar procreación: "Hoy puede el hombre y la mujer practicar todos los placeres de la sexualidad sin producir familia, si no la quieren. ¿A qué, pues, crear esclavos, anémicos o degenerados?." García (1912)a., p.2.

⁹⁰⁶ Chueca, J. (1912), "Alrededor del neo-malthusianismo", Salud y Fuerza, 53, 260-261; p.260.

⁹⁰⁷ Bulffi (1904), p.1. Se trataba, en palabras del biólogo francés Remy Perrier, transcritas por Salud y Fuerza, de "favorecer la propagación de los individuos sanos de cuerpo y de cerebro, de los que tienen el mayor <<valor social>>." Perrier, R. (1913), "La eugénica y el mejoramiento de la raza humana",

Los métodos anticonceptivos, pues, hacen posible el mejorar la calidad de la materia prima (los hijos), favoreciendo además el ejercicio de la libertad sexual. Sin embargo, todo este esfuerzo sería inútil si las condiciones ambientales no son las más adecuadas para la buena reproducción y desarrollo posterior de la descendencia. Si la crianza y mejora de animales domésticos exigen el establecimiento "consciente" de un medio adecuado, lo mismo es predicable para el homo sapiens. Sin embargo, para V. García (1914), nada se ha hecho para favorecer el buen cultivo de la especie humana:

"Y cosa extraña. Se estudia la manera de producir mejores frutas (...) Se procura que la yegua, la coneja, la gallina, hasta la cerda reciban los cuidados, ya en los alimentos, en los alojamientos, en la limpieza, en todo, para que mejore la especie, y sin embargo nada de esto se hace para mejorar la raza humana. Se dice al obrero: ¡procrea! y no se le facilitan ni los conocimientos ni los medios para que su producto sea útil y tenga viabilidad. No se le dan los conocimientos para que las condiciones físicas sean adecuadas para una producción sana, no se le dan los medios para que pueda conservar en condiciones racionales lo que produzca. El exceso de trabajo, la escasez de alimentación, la mala calidad de la misma, la falta de higiene de talleres, fábricas, trabajos en general, alojamiento, vestuario, etc., preparan la descendencia a la desperfección, a la tuberculosis, a la degeneración."⁹⁰⁸

3.2. Los excluidos del cuerpo social: los degenerados.

Ya hemos mencionado más arriba cómo, según Daniel Pick,

Salud y Fuerza, 53, 264-265; pp. 264-265.

⁹⁰⁸ García, V. (1914), "Neomalthusianismo", Salud y Fuerza, 61, 394-396; p.394.

existen dos conceptos superpuestos en el lenguaje médico-psiquiátrico inaugurado por Morel: uno concerniente al degenerado y otro al de la degeneración. Frente a la amenaza invisible y ubicua del proceso degenerativo, nos encontramos con una clase de seres que se distingue visiblemente de la parte sana de la sociedad. Una clase de individuos que no sólo eran enfermos, sino que se constituían, por su conducta desviada, en un auténtico peligro no sólo para sí mismos, sino para la salud del cuerpo social.

Pero si hablamos de conductas desviadas y dañinas, es lógico que nos refiramos a la criminalidad y a su elemento <<productor>>: el delincuente. Y es entonces cuando es pertinente aludir a la figura lombrosiana del criminal nato que ofrece, en palabras de Maristany, la "respuesta o clave científicas a un mito, el de que el criminal era un ser aparte," sin conexiones causales de ningún género con la "sociedad llamada honorable."⁹⁰⁹ Se puede decir, de hecho, que desde la publicación de L'Uomo delinquente en 1876 y en adelante, la obra del médico legista y antropólogo criminal Césare Lombroso (1835-1909) solía ser identificada -y reducida- a esa figura emblemática⁹¹⁰.

⁹⁰⁹ Maristany, L. (1973), El gabinete del doctor Lombroso. (Delincuencia y fin de siglo en España), Barcelona, p.25.

⁹¹⁰ Bernaldo de Quirós nos da su versión de un proceso de filtración piramidal de la teoría lombrosiana y de la reducción de su contenido a la figura del criminal nato: "Llegamos ahora a la teoría del *delincuente nato*, en la cual se encierra para muchos toda la antropología criminal; porque en el paso gradual que esta ciencia ha hecho (...) desde el libro a la revista, de aquí al periódico diario, por último a la anónima literatura hablada, conforme se ha ido filtrando por las capas sociales (...), ha ido perdiendo de su contenido lo que cada uno se ha asimilado, hasta quedar en la última reducida a la forma

¿Qué o quién es un criminal nato? Para el italiano Lombroso y sus más estrechos seguidores el criminal propiamente dicho era un anacronismo, un resto atávico que reaparece en la sociedad moderna. Como dice uno de los representantes más célebres de la Scuola Positiva, Enrico Ferri, los "delincuentes en su tipo más común y peligroso, reproducen en nuestra civilización los caracteres del hombre salvaje y primitivo."⁹¹¹ Lombroso y sus discípulos encontraron en el criminal numerosos rasgos que recordaban a los primitivos e incluso a los mamíferos primates: éstos eran anatómicos -sobre todo craneológicos⁹¹²-,

romántica y extraordinaria del tipo de delincuente nato." Bernaldo de Quirós (1898)a., p.36.

⁹¹¹ Ferri, E. (1893)a., "La Escuela Criminalista Positiva", La España Moderna. Revista Hispano-Americana, LII, 159-184; p.172. La tesis lombrosiana de que el criminal es un salvaje perdido en la civilización, es, en opinión de José Luis Peset, una hipótesis de trabajo no de carácter médico, sino sociológico. Las fuentes para esa afirmación "no están en los tratados de psiquiatría, sino en los firmados por juristas, etnólogos y sociólogos." A Lombroso le influyeron poderosamente tanto la obra de sus compañeros de escuela (Garofalo y Ferri), como la de Spencer. Según este mismo autor, Lombroso llegó a su hipótesis principal desde estas lecturas, e "inspirado por Darwin y Haeckel." Peset (1983), p.166. Con respecto a esto último, hay que decir que la Scuola Positiva en su conjunto era considerada en su momento como "darwinista" (vid. p.ej.: Dorado, P. (1886), "De la ciencia jurídica italiana en los momentos presentes", Boletín de la Institución Libre de Enseñanza, 122, 137-139; p.138.). Aunque, como dice Patrick Tort, hay que tener en cuenta que los positivistas italianos eran "darwinistas" en el mismo sentido que lo eran la mayoría de sus contemporáneos, es decir, recibiendo a interpretando la obra de Darwin a partir de un evolucionismo progresista de corte spenceriano (Tort, P. (1992)c., "La folie et le droit. Essai sur l'atavisme des conflits", Darwinisme et société, París, 387-398; p.395.). Sobre la influencia del darwinismo, y más específicamente del spencerismo véase: Peset y Peset (1975), pp. 113-120; Pancaldi, G. (1991), Darwin in Italy: Science across Cultural Frontiers, Bloomington, Cap. 5.

⁹¹² En este sentido, aunque la antropología lombrosiana quiere poner distancia entre ella y la obra de Gall, Spurzheim y Lavater (vid. Lombroso, C., Ferri, E., Garofalo, R. Fioretti, G. (s.f), La escuela criminológica positivista, Madrid, pp. 235

psicológicos -insensibilidad moral y afectiva, pereza, ausencia de remordimientos, imprevisión, etc.- y sociales -lenguaje, tatuaje, etc-⁹¹³.

Ahora bien, la identificación de la conducta criminal del delincuente con la del salvaje, exige tener una imagen bastante particular de la vida de éste último. Según Lombroso, lo que nosotros llamaríamos comportamientos delictivos eran la regla en la humanidad primitiva. De hecho, no existía una "diferencia bien clara entre la simple acción y el delito", y, por tanto, al no existir el concepto de delito tampoco "había sanciones penales"⁹¹⁴. Esta "normalidad" del delito también se podía extender a los animales, y lo que es más significativo, a los niños⁹¹⁵.

a 238.), la influencia de la antigua frenología francesa (Lavater, etc.) parece clara. Vid. Peset y Peset (1975), pp. 22-23. P. Darmon ha señalado que Gall no sólo fue un precedente importante desde el punto de vista del estudio de las relaciones entre la personalidad y la morfología craneana, sino también desde la perspectiva del pensamiento penal. Según Gall, la pena no debería ser establecida en función del delito, sin en relación con la personalidad del criminal. Por otra parte, un discípulo suyo, el doctor Lauvergne ya estableció un paralelo entre la forma del cráneo de los salvajes y el de los criminales asesinos. Darmon, P. (1989), Médecins et assassins à la Belle Époque, París, pp. 23 y 39.

⁹¹³ Sobre estos rasgos vid. Bernaldo de Quirós (1898)a., pp. 32-33.

⁹¹⁴ Fragmentos de la Medicina legal de Lombroso reproducidos en Peset y Peset (1975), pp. 231 y 242.

⁹¹⁵ En el niño encontramos también, lo mismo que en los animales y en los salvajes, una multitud de actos y de sentimientos, que serían anormales y verdaderamente criminales en los adultos, pero que son en él normales. El niño actúa como un hombre privado de sentido moral. Se acude aquí a una aplicación de la ley biogenética de Haeckel. El niño, como fase primitiva del desarrollo moral, reproduce -desde el punto de vista psicológico- al salvaje: "Acontece efectivamente en el

La pregunta es clara: ¿cómo explicar esta regresión atávica?⁹¹⁶ Es aquí donde la influencia del pensamiento psiquiátrico francés se hace más patente⁹¹⁷. Como hemos visto en el caso de Valentín Magnan, el sistema nervioso es visto como un sistema jerarquizado donde las funciones se superponen: la destrucción -por degeneración hereditaria⁹¹⁸- de centros superiores conduce a la liberación de los inferiores y más primitivos. De esta manera, reaparecen fases anteriores de la biología y del comportamiento humano.

desarrollo moral del hombre el mismo hecho que, con relación a su desarrollo físico y anatómico ha expresado Haeckel con su ley biogenética fundamental, según la que la *ontogénesis*, esto es, el desarrollo del individuo, reproduce en resumen las mismas fases por las que ha pasado la *filogénesis*, o esa, el desarrollo de la especie (...) Ahora, también en el desarrollo inicial de la psicología individual se presentan las tendencias de crueldad, venganza, celos, obscenidad, pereza, etc., propias de la humanidad primitiva, las cuales dependen de una análoga situación de las cosas, o sea, de la deficiencia o de la carencia completa de sentido moral." Fragmento de Medicina legal reproducido en Peset y Peset (1975), pp. 254-255. El carácter clave de la teoría de la recapitulación en las especulaciones lombrosianas ha sido destacado por Gould (Gould, S.J. (1981), The Mismeasure of Man, New York, pp. 126-127.). Existe un trabajo específico sobre la cuestión: Baliestreri, A. (1990), "Cesare Lombroso e il problema della regressione filogenetica", en VV.AA., La science mediche nel Veneto dell'Ottocento, Venecia, 121-128.

⁹¹⁶ Respecto a las diversas explicaciones que da Lombroso de las causas desencadenantes de las regresiones atávicas, hemos seguido muy de cerca la argumentación desarrollada por José Luis Peset (Peset (1983), pp. 168-171; Peset y Peset (1975), pp. 126-129.

⁹¹⁷ Hay que decir que la reflexión médico-psiquiátrica francesa sobre la figura del criminal es un antecedente claro de L'Uomo delinquente. Ya en 1847 Prosper Lucas hablaba de la *heredité criminelle*. En 1868 el alienista Despine consagró un largo estudio a los criminales en su Traité de la folie. Vid. Darmon (1989), pp. 39 y 42.

⁹¹⁸ La degeneración es, según Lombroso, "una desviación del tipo normal, transmisible a los descendientes bajo la forma de tabes hereditaria que conduce gradualmente, con fenómenos de involución, a la extinción del individuo y la especie." Fragmento de la Medicina Legal reproducido en Peset y Peset (1975), p.258.

Pero la degeneración hereditaria no es la única causa. La reaparición de caracteres atávicos, puede ser el resultado de la acción de determinadas causas morbosas, que producen la suspensión del desarrollo biológico en un momento anatómico preciso⁹¹⁹. Lombroso aduce, además, otras posibles causas muy variadas -enfermedades, intoxicaciones, traumatismos, sífilis, padres ancianos, etc.-, aunque la pieza clave de sus especulaciones tardías acaba siendo la epilepsia. La epilepsia - que Lombroso identifica con "perturbaciones de la estructura y de la funcionalidad de los centros superiores psicomotores"⁹²⁰- explica no sólo la aparición de rasgos atávicos -psíquicos y somáticos-, sino también la llamada "locura moral": un trastorno psíquico que dejando intactas las facultades intelectuales, recae sobre las afectivas, pudiéndosela definir como "el adormecimiento o privación del sentido moral."⁹²¹ De hecho, criminal nato,

⁹¹⁹ La explicación de Lombroso es la siguiente: "Este fenómeno puede provenir de lo siguiente: que debido precisamente a la paralización del desarrollo, algunos órganos, especialmente de los centros psíquicos, nutridos de una manera imperfecta, ofrecen a las acciones externas un *locus minoris resistentiae*, sobre el cual pueden las mismas producir fenómenos, ora simplemente morbosos, ora atávicos." Ahora bien, la suspensión del desarrollo pueda explicar la aparición de rasgos atávicos porque el niño se asemeja al salvaje. El niño al reproducir a escala individual la psicología propia de los estadios primitivos de la evolución del género humano, no ha desarrollado todavía una de los caracteres más avanzadas del "civilizado": el sentido moral. La suspensión del desarrollo provoca que no tenga lugar "la transformación benéfica de la psiquis infantil en la psiquis de un adulto". El criminal nato, de esta manera, viviría una "infancia moral prolongada." Fragmentos tomados de la Medicina Legal y reproducido en Peset y Peset (1975), pp. 258-259 y 255.

⁹²⁰ Fragmento tomado de la Medicina Legal y reproducido en Peset y Peset (1975), pp. 259-260.

⁹²¹ Bernaldo de Quirós (1898)a., p.25. Según Lombroso el sentido moral es lo primero que se pierde cuando la epilepsia ataca a los centros psíquicos. Esto es así porque el sentido moral es "el último que aparece en la evolución del cerebro"

epiléptico, y loco moral acaban por identificarse y fundirse, formando la llamada doctrina triptica⁹²².

Sin embargo, aunque el criminal nato es el tipo más común del delincuente, no todo delito le es atribuible. Lombroso traza una prolija clasificación de los distintos tipos de delincuente: delincuentes por pasión, políticos, de ocasión (divididos a su vez en pseudocriminales y criminaloides), por hábito y

(Peset y Peset (1975), p.128.). El término "locura moral" o "moral insanity" fue acuñado por primera vez por el británico J.C. Prichard en 1835 (se pueden encontrar equivalentes en la psiquiatría francesa, ya sea la manía sin delirio de Pinel o la monomanía afectiva de Esquirol -Peset y Peset (1975), p.127.-). La "moral insanity", esta locura parcial que no afectaba a la razón, no fue aceptada por toda la comunidad médica porque suponía la discutida premisa de que el cerebro y su función no formaban un bloque. Entre los que si la admitieron encontramos al también británico y prestigioso psiquiatra H. Maudsley (1835-1918), quien conectó en su teoría de la "borderland" la locura moral y la criminalidad (vid. Bernaldo de Quirós (1898)a., p.26). Maudsley, que era un clásico en el estudio médico-legal de la epilepsia, influyó, según Peset, de manera importante en la obra de Lombroso. Vid. Peset (1983), pp. 94 y 105-106.

⁹²² Así resume el antropólogo alemán P. Näcke la posición de Lombroso: "1)el criminal propiamente dicho (habitual) es nato; 2) es idéntico al loco moral; 3) con base epiléptica; 4) explicable principalmente por atavismo; 5) y forma un tipo biológico y anatómico..." Citado en Bernaldo de Quirós, C. (1898)b., "Los últimos estudios de criminología. II. La enseñanza", La España Moderna, 115, 61-110; p.77. Precisamente la acusación de que existe una superposición entre dos teorías distintas -la del crimen explicado por atavismo, y la del crimen-locura- será una de las críticas dirigidas a Lombroso por el sociólogo francés G. Tarde (vid. Peset (1983), p.165; Bernaldo de Quirós (1898)a., p.34.). Para Tarde las dos tesis eran mutuamente excluyentes. No hay nada de atavismo en la locura. Por el contrario, "es un fruto de la civilización" y es casi desconocida en "las tribus de las razas inferiores." Por tanto, si "el criminal es un salvaje, no puede ser un loco", y si es "un loco no puede ser un salvaje." Tarde, G. (s.f.), La criminalidad comparada, Madrid, p. 76.

latentes⁹²³. Toda este intento de "cartografiar" exhaustivamente los síntomas físicos y psíquicos que señalan a los "elementos productores" del crimen es el síntoma claro de un cambio de enfoque de enorme importancia jurídica. La Scuola Positiva se distancia explícitamente de Beccaria y de la Escuela Clásica del Derecho. La Escuela Clásica, según Ferri, estudia "al delito en su objetividad abstracta y, por consiguiente, no se ocupa del delincuente, sino como de un término algebraico para la aplicación de la pena." La Escuela Positivista, por el contrario, "en vez de delincuencia estudia al delincuente." El delito ahora es "solo un indicio de la potencia maléfica de quien lo ejecuta."⁹²⁴

Hay más discrepancias. La criminalidad es ahora un fenómeno explicable plenamente desde el plano natural. Es, en la mayoría de los casos, el resultado del género de vida normal de una clase de seres que reproducen en sus caracteres físicos, psicológicos y morales al hombre primitivo. Así pues, el criminal es a la vez "natural" -una criatura que ha quedado atrás en el desarrollo de

⁹²³ Vid. Peset y Peset (1975), pp. 551-572. Enrico Ferri también estableció una serie de complejas distinciones: habla del criminal nato, del criminal loco o enajenado, del delincuente pasional, o de los habituales y ocasionales (Bernaldo de Quirós (1898)a., pp. 45-49). Pero Ferri estableció una clara diferencia según el papel que tuviera el medio ambiente en la comisión del delito. Por un lado estaban los criminales natos, los "salvajes perdidos en nuestra civilización", quienes "en el ambiente exterior encuentran el pretexto de su delito y que sienten dentro de si el primer impulso de éste y la atracción instintiva,..." Por el otro, los "delincuentes de ocasión", que "teniendo en si predisposición al delito, por debilidad del sentido moral y escasa previsión, encuentran aún en el medio ambiente exterior, en el concurso de especiales ocasiones, el impulso decisivo para obrar mal." Ferri (1893)a., p. 179.

⁹²⁴ Ferri (1893)a, p.167.

la evolución⁹²⁵- y "distinto" -en la medida en que se distingue claramente del resto de sus contemporáneos-⁹²⁶. Pero sobre todo, el criminal es "nato", es decir, que su actuación delictiva -y aquí nos encontramos con el argumento básico del determinismo biológico⁹²⁷- no es otra cosa que la manifestación de sus disposiciones innatas. Sus actos no son "aislables" porque no son independientes entre sí: constituyen su género de vida necesario⁹²⁸. No hay libertad moral: el criterio de libertad moral como condición de responsabilidad penal pasa a ser un principio derribado⁹²⁹.

El crimen es "natural", el criminal también, y es, además, irresponsable de sus actos, pero es socialmente inaceptable⁹³⁰. El derecho de penar se ha de fundar no sobre el castigo, sino sobre la necesidad de la sociedad de defenderse contra los

⁹²⁵ Sobre la naturalidad del crimen y del criminal: Pick (1989), pp. 125-126; Ferri (1893)a., p.167.

⁹²⁶ Según La Criminología (1885) de R. Garofalo -miembro muy significado de la Scuola Positiva- una de las hipótesis derribadas era precisamente la de que el criminal fuera un hombre como todos los demás: "...los verdaderos criminales (...) tienen algo que les diferencia del común de los hombres civilizados de su época." Citado en Lombroso (1893)a., p.79.

⁹²⁷ Vid. Gould (1981), p.134.

⁹²⁸ Darmon (1989), p.143.

⁹²⁹ Según Ferri, el "criterio de la libertad moral como condición de responsabilidad penal es un residuo de ideas rancias inspiradas en una expiación religiosa." Ferri, E. (1893)b., "La Escuela Criminalista Positiva", La España Moderna. Revista Hispano-Americana, LIII, 125-130; p.126.

⁹³⁰ Vid. Pick (1989), p.126.

"elementos perturbadores."⁹³¹ Esta defensa social también es "natural": el organismo social -el último en complejidad, y por encima del hombre en la escala zoológica- reacciona como "un animal cualquiera" contra "las agresiones que dañan o pueden dañar su existencia..."⁹³²

¿Cómo se debe defender la sociedad? La respuesta no puede encontrarse en el sistema penal vigente. La pena -que presenta en sí los vestigios de la antigua venganza- tiene un escasísimo efecto disuasorio sobre individuos abocados ineluctablemente al delito por defectos de su propia organización individual⁹³³. La Medicina ofrece el modelo alternativo pertinente: siendo el delito una enfermedad y el delincuente un enfermo se hace necesario una profilaxis y un tratamiento⁹³⁴. Se pone el énfasis

⁹³¹ Según Lombroso, la Escuela Positiva, se "propone sencillamente *defender* a la sociedad contra estos elementos perturbadores." Fragmento de la Medicina Legal reproducido en Peset y Peset (1975), p.

⁹³² Dorado (1886), p.138. Ferri proporciona más analogías pseudobiologizantes. La defensa social no es más que la culminación de un proceso evolutivo ascendente que parte desde "la irritabilidad de los animales inferiores." (Bernaldo de Quirós (1898)a., pp. 49-50; vid. Peset y Peset (1975), p.394.).

⁹³³ Vid. Peset y Peset (1975), pp. 365-366, 396 y 399. La ineficacia de la pena, según Ferri, es un hecho estadístico: "La estadística prueba la evidencia que el aumentar o disminuir y el desaparecer los delitos, en gran parte proviene de otras causas que no son las penas sancionadas por los códigos y aplicadas por los magistrados..." Fragmento citado en: Silvela, L. (1898), "El Derecho Penal y los sistemas fatalistas y deterministas de la Antropología Criminal", La España Moderna, 111, 117-148; p.125.

⁹³⁴ Peset y Peset (1975), p.135. Los ecos de esa medicalización del pensamiento penal llegan a España. Según Pedro Dorado, habitual colaborador por entonces en los medios periodísticos libertarios, la misión de la Justicia Penal es "completamente análoga a las que desempeñan los médicos: curar las enfermedades presentes, y sobre todo, prevenir las posibles

en la prevención frente al castigo: "...la sociedad debe ante todo dedicar su labor principal y asidua e inexorable a la aplicación de los medios preventivos, en vez de que se realice mal para castigarlo después, sin repararlo nunca..."⁹³⁵ Ahora bien, la presunción de que los estigmas propios del delincuente eran "visibles" y este acento en la prevención, llevan fácilmente a la derogación del principio de legalidad -nadie puede ser castigado sino cuando se ha cometido el delito y con tipo y pena previamente determinados-⁹³⁶. Se legitimaba así la detención preventiva, una práctica represiva, por cierto, bastante habitual en la Italia del XIX cuando se trataba de atajar el desorden social⁹³⁷.

Pero, ¿qué hacer una vez que el delito se ha cometido? La pena ya no puede guardar proporción con una responsabilidad moral

enfermedades futuras..." Dorado, P. (1897)a., "Misión de la justicia penal en el porvenir", La España Moderna, 100, 87-112; p. 108.

⁹³⁵ Ferri (1893)b., p. 127. Ferri en concreto proponía la sustitución de las penas -inútiles desde el punto de vista de la defensa social- por los llamados "sustitutivos penales" (p.ej. la educación). A medida que Ferri se acerca al Partido Socialista Italiano -acercamiento simbolizado por su popularísimo Socialismo y ciencia positiva. Darwin-Spencer-Marx (1894)- estas "medidas preventivas" ensanchan su radio de acción alcanzando al propio sistema político. De hecho, en la sociedad futura, es el socialismo el que se constituirá en el conjunto de los "sustitutivos penales", ya que ataca las causas económicas de la mayoría de las formas de delincuencia. Vid. Bernaldo de Quirós (1898)a., pp. 204-205.

⁹³⁶ Peset y Peset (1975), p.63.

⁹³⁷ Pick (1989), p.128. Y en España. Especialmente significativa tras los sucesos de la Mano Negra: vid. Maurice, J. (1982), "Conflicto agrario y represión preventiva. Los grandes procesos de Jerez en 1883", Estudios de Historia Social, 22-23; 239-252.

inexistente. Los medios de represión deben guardar relación con lo que Garofalo llamaba en su Criminología (1885) la *temibilidad* del criminal, es decir, en función del daño que dadas sus características fisiológicas, psíquicas y morales, es susceptible de llevar a cabo⁹³⁸. Una vez más, se pasa del delito al delincuente: el criterio básico es la "idoneidad del culpable para la vida social."⁹³⁹ Queda claro, desde este punto de vista, que la eliminación (ejecución, deportación de por vida a colonias penitenciarias) es la única medida adecuada con aquellos en que está inscrita una tendencia inevitable a la reincidencia -los criminales natos-⁹⁴⁰. Sin embargo, no todos los delincuentes son absolutamente insociables: la necesidad de eliminación disminuye a medida que nos alejamos del criminal nato propiamente dicho. Según Garofalo, en los casos en que "no se pruebe la insociabilidad del delincuente", la reparación el daño causado (en lo posible) pasa a ser la forma racional de represión⁹⁴¹.

Se introducen más novedades. Garofalo piensa que el sistema de acusación y defensa es "primitivo y casi bárbaro". Ya no se trata tanto de establecer unos hechos y unas responsabilidades,

⁹³⁸ Vid. Darmon (1989), p.144.; Ferri (1893)b., p. 396; Peset y Peset (1975), pp. 365-366.

⁹³⁹ Lombroso (1893)a., p.80.

⁹⁴⁰ Vid. Tort (1992)c., pp. 392-393. Darmon ve en el recurso a la eliminación, la sustitución progresiva del concepto de Justicia por el de purga, y encuentra un precedente claro en algunas reflexiones de Spinoza. Darmon (1989), p.149. Ya en 1897, el que fuera discípulo de Ferri, Pedro Dorado, percibía una contradicción entre la saña y el encarnizamiento presentes en la escuela lombrosiana, y el "determinismo que dicen profesar." Dorado (1897)a., p.112.

⁹⁴¹ Lombroso (1893)a., p.82.; Darmon (1989), p.146.

sino la de establecer la mayor o menor "idoneidad social" del culpable: el "magistrado no tiene más que hacer un diagnóstico acerca de la naturaleza del criminal, su grado de perversidad, lo que puede temerse de él..."⁹⁴² Pero es sin duda, la nueva definición del delito que ofrece Garofalo, la que mejor da cuenta de la intencionalidad sociopolítica⁹⁴³ subyacente a las especulaciones de la Escuela Positiva. Desde el punto de vista evolucionista (spenceriano), la definición tradicional del delito -el quebrantamiento de un orden moral (religioso o racional) que daba lugar al castigo- carece de sentido. Hemos visto como lo que para los primitivos era una conducta normal, para el civilizado constituye la definición misma de una conducta desviada y dañina: no hay hechos que hayan sido delito siempre y en todas partes. Garofalo tiene en cuenta esa "relatividad evolutiva" de la moral. Define, por tanto, el delito como una lesión de aquella parte del sentido moral consistente en los sentimientos altruistas

⁹⁴² Lombroso (1893)a., p.83. Vid. también: Darmon (1989), p.145. La sanción penal debe estar adaptada a la personalidad del delincuente y, por tanto, carece de sentido establecer una sentencia en función de penas prefijadas de antemano. Esta idea, según Gould, ejerció gran influencia en el sistema penal y penitenciario de los Estados Unidos. Gould (1981), pp. 141-142.

⁹⁴³ Una intencionalidad que creemos que comparte todo el grupo italiano, a pesar de sus diferencias políticas de superficie: "Lombroso y Ferri se fueron hacia el socialismo (...) el segundo, Ferri, se ha propuesto nada menos que demostrar que el socialismo -por supuesto el suyo- es una consecuencia necesaria, lógica e inevitable, de la sociología y del darwinismo (...) Garofalo se ha ido, no diremos que hacia el individualismo, sino (...) contra el socialismo..." Dorado, P. y Posada, A. (1896), "Notas bibliográficas", La España Moderna, 90, 196-204; pp. 199-200.

fundamentales (piedad y probidad)⁹⁴⁴ según la *medida media* en que se encuentran en las razas humanas superiores, medida que es necesaria para la adaptación del individuo a la sociedad⁹⁴⁵.

Encontramos en esta definición la bendición de una ética y de un orden social muy determinados. La moral es relativa, pero la forma más elevada de ésta corresponde a la que se da en el "civilizado", es decir, en la sociedad burguesa europea. Es una ética, además, que consagra los comportamientos "medios" como únicas formas de conducta legítimas. Unas conductas legítimas, que lo son, porque son "adaptativas", es decir, porque no suponen ninguna amenaza para la sociedad tal como está establecida. Por otra parte, la moral evoluciona, pero no lo hace a saltos. Tampoco lo puede hacer un sistema político, que debe progresar, pero sin sacudimientos.

Evidentemente esto supone la necesidad de excluir del cuerpo social a todos aquellos que no practiquen o acepten esa moral "media" o de la "mayoría", a los que representen una amenaza para la sociedad burguesa o a los que no entendiendo que el progreso de la sociedad ha de ser "fisiológico", tratan de forzarlo,

⁹⁴⁴ Según Garofalo, hay que establecer una distinción entre los delitos "según la falta de sentimiento, de la conmiseración o de la probidad que el hecho revele en el criminal..." Allí donde no se encontrase este elemento de ausencia de los sentimientos altruistas fundamentales "no hay verdadero crimen..." Lombroso (1893)a., p.82.

⁹⁴⁵ Sobre este aspecto de la obra de Garofalo nos hemos guiados por Peset y Peset (1975), pp. 54-56.

cometiendo actos antisociales, es decir, delitos⁹⁴⁶. La sociedad no sólo debe tomar precauciones defensivas frente al criminal nato: anarquistas, genios, artistas y prostitutas⁹⁴⁷ se convierten en una nueva fuente de potenciales amenazas.

Vemos, pues, como se define una estrategia política que trata de responder a los desafíos de la Italia posterior al *Risorgimento*. Entre los intelectuales y políticos italianos, según Daniel Pick, se percibía una fuerte contradicción: por un lado, se celebraba el logro de la unificación, pero, por el otro, se constataba la realidad social de un país fragmentado y

⁹⁴⁶ Sobre las implicaciones sociopolíticas de la definición del delito en Garofalo, y el papel clave de la "moral media" en el entramado lombrosiano: Peset y Peset (1975), pp. 54-56 y 101-103. Esa apología de la moral media será criticada en la prensa libertaria como un rasgo característicamente burgués de la teoría lombrosiana: "El odio a todo cuanto se eleva, se personaliza, es uno de los rasgos de nuestra sociedad burguesa (...) Así el hombre mediocre es proclamado el único ser (...) razonable." Wernil, J. (1903), "El fenómeno Lombroso", La Revista Blanca, 109, 422-426; pp. 472-473.

⁹⁴⁷ La prostitución es la forma de criminalidad específica de las mujeres: "La prostitución es el equivalente de la criminalidad en la mujer, o sea, la forma específica bajo la que se manifiesta la degeneración de ésta." Fragmento de la Medicina legal de Lombroso, citado en Peset y Peset (1975), p.621. Sobre el pensamiento lombrosiano sobre las mujeres, hay que decir que Lombroso era un conocido misógino (vid. Darmon (1989), p.62.). Una corriente de misoginia que es bien perceptible en determinadas afirmaciones de la psicología social de Le Bon y Sighele y que el propio Lombroso recoge. La emancipación de las mujeres no sólo era imprudente por el hecho de su supuesta inferioridad mental (y su crueldad), sino por la constatación de su papel activo en los desórdenes revolucionarios (p.ej., La Comuna). Vid. Pick (1989), pp.90-96. En los medios libertarios españoles se denunciaron los argumentos lombrosianos en favor de la inferioridad biológica de la mujer: "Lombroso, con sus ejemplos del reino animal, sosteniendo que en la escala zoológica la inteligencia se halla en razón inversa a la procreación, ha facilitado el medio que convenía a los enemigos de la justicia social para explotar la ignorancia de la mujer, repitiéndole que debe aceptar la condición inferior en que se halla colocada por ser una necesidad..." Bonafulla (s.f), pp. 188-189.

dividido social y regionalmente⁹⁴⁸. Fracturas regionales que se hacen especialmente evidentes cuando se piensa en el sur italiano: Lombroso y sus discípulos lo ven como un mundo racialmente diferente en que la influencia de determinados elementos étnicos -africanos, semíticos, españoles- tiene un peso determinante y nefasto⁹⁴⁹. Amenazas que además se amplían a medida que la evolución socioeconómica de Italia determina el paso de un país de base agrícola, a otro donde la ciudad y la industria tienen cada vez un peso mayor. Así, si en un primer momento el problema campesino ocupa un primer plano en las preocupaciones lombrosianas, luego serán el proletariado y el movimiento obrero los que serán objeto predilecto de su reflexión criminológica⁹⁵⁰. Los enemigos se propagan tanto en el Norte como en el Sur del nuevo país.

Frente a la presencia casi ubicua de la subversión, el desorden y la criminalidad, el mérito del modelo evolucionista social de Lombroso, según Pick, era el de reunir los peligros "en una unidad discursiva aparente." Reunir esos peligros en taxonomías rígidas, es decir, identificar "mas clara e inexorablemente a aquellos que estaban más allá de la esfera de la comunidad política y la sociedad", era el trabajo previo necesario para definir un sujeto político por exclusión: se trataba "no sólo de transformar a 'los campesinos en italianos',

⁹⁴⁸ Pick (1989), p.115.

⁹⁴⁹ Vid.: Pick (1989), p.114; Peset (1983), pp. 157-159.

⁹⁵⁰ Una descripción detallada de ese cambio en: Peset (1983), pp. 154-164.

sino también separar a aquellos que no eran susceptibles de tal conversión." Existía, pues, la posibilidad de identificar -y separar- a aquellos "linajes antisociales" que podrían amenazar las perspectivas benignas de la historia nacional del nuevo país.⁹⁵¹

No todos aceptaron las nuevas aportaciones de la Scuola Positiva. Mientras que en el primer congreso de Antropología Criminal (1885) se puede decir que se consagra la ortodoxia lombrosiana, en el segundo, celebrado en París (1889), las críticas se hacen más vigorosas. Críticas que, de hecho, acabaron por llevar a los representantes de la Escuela Italiana a no acudir al congreso de Bruselas (1892)⁹⁵².

La oposición a las tesis lombrosianas fue encabezada por la llamada Escuela de Lyon, en la que destacaban especialmente las figuras de Alexandre Lacassagne y Gabriel Tarde. Lacassagne estableció claramente las líneas generales de lo que sería la posición de la Escuela Francesa en el congreso de Roma (1885):

⁹⁵¹ Pick (1989), pp. 115, 119-120 y 128. La idea de la definición de un sujeto político por exclusión, también está en el análisis de Mariano y Jose Luis Peset: "Su deseo sería seleccionar un grupo elitista, selecto, que defendiera la sociedad vigente y que permitiese su evolución lenta y tranquila, sin que sus goznes girasen ni sus estructuras se deslizasen." Peset y Peset (1975), pp. 108-109. Pero existen diferencias entre unos y otros. Mientras Pick pone el acento en la fragilidad del nuevo Estado como preocupación fundamental subyacente a las especulaciones lombrosianas, Jose Luis y Mariano Peset insisten en el hecho de la defensa de los intereses de una burguesía -ya victoriosa- que pasa de ser revolucionaria a conservadora. En nuestra opinión, estos dos análisis no tienen porque ser excluyentes.

⁹⁵² Sobre la historia de estos congresos, véase: Darmon (1989), pp. 84 a 87.; Nye (1984), pp. 103 a 109.

el medio social es el caldo de cultivo de la criminalidad; el microbio es el criminal, un elemento que carece de importancia hasta el día en que encuentra el caldo que lo hace fermentar⁹⁵³. La analogía, claramente inspirada en la química orgánica de Pasteur, privilegia claramente la acción de los factores externos⁹⁵⁴. El crimen no está causado por factores exclusivamente hereditarios. La delincuencia se produce por "excitaciones sociológicas de estados individuales", es decir, que es el fruto de la actuación de determinados agentes ambientales (sociales) sobre individuos predispuestos por "un estado morbosos particular." Un estado morbosos, que si no fuera por la excitación del ambiente social, no llevaría en ningún caso a la comisión del delito. Por tanto, el delito, no es más que "el producto de la acción de causas sociales sobre individuos predispuestos por degeneraciones más o menos profundas."⁹⁵⁵

Ahora bien, el "estado morbosos" al que aluden los franceses no es "un estado de bien señaladas fronteras y distinto de otro".

⁹⁵³ Se recoge la famosa afirmación de Lacassagne en Bernaldo de Quirós (1898)a., p.76.; Pick (1989), p.92.; Darmon (1989), p.91.

⁹⁵⁴ Una analogía que, sin embargo, puede generar lecturas contrapuestas: "...no hay contaminación sin un microbio infectante, dirán los partidarios positivistas del <<aislamiento>> del criminal constitucionalmente perverso; no hay desarrollo de la acción microbiana sin un medio favorable, responderán los defensores de la influencia corruptora del medio..." Tort (1992), p.393. Lecturas que llevan a políticas radicalmente opuestas: "...podía ser usada para acentuar la necesidad de un reforma ambiental. Pero no excluía la serie de argumentos que llamaban a la eliminación de las partículas nocivas de la sociedad como medio de mejorar el ambiente." Pick (1989), p.140.

⁹⁵⁵ Bernaldo de Quirós (1898)a., pp. 76 y 79-80.

Existe toda una gama "de matices y modalidades que se compenetran y funden con la acción normal"⁹⁵⁶. Es decir, la Escuela Francesa niega que se puede distinguir claramente una clase de seres completamente "distinta" del resto de sus contemporáneos: la figura del criminal nato se diluye.

En esta línea, se comienza por desacreditar la "lectura" lombrosiana de los estigmas anatómicos que supuestamente denunciaban la presencia de la criminalidad nata. Los practicantes de la Antropología Física trataron de divorciarse claramente de la craneología lombrosiana⁹⁵⁷. Ya en 1887 Topinard negaba la existencia del criminal nato desde el punto de vista antropológico. Pero es en el congreso de París (1889), donde se llega más lejos en esta crítica. Manouvrier compara a Lombroso con Gall, con lo que le conecta con la desacreditada frenología. Pone en cuestión la metodología lombrosiana, afirmando que el estudio de los caracteres morfológicos de los criminales encarcelados no puede llevar a ninguna conclusión significativa: sólo el análisis de una importante serie de individuos tomados

⁹⁵⁶ Bernaldo de Quirós (1898)a., p.77. Según Féré - Dégénérescence et criminalité (1888)- no se podía identificar la degeneración con una anomalía criminal particular. Nye (1984), p.125.

⁹⁵⁷ Había, según R.A. Nye, una serie de sectores que se oponían en Francia a las tesis lombrosianas. En primer lugar, la comunidad legal, que no acababa de aceptar las novedades jurídicas de todo tipo que habían introducido los italianos. En segundo lugar, los antropólogos, que querían divorciarse de la craneología lombrosiana. En tercer lugar, los sociólogos, unidos -a pesar del desacuerdo interno entre Tarde y Durkheim- en su ataque a la *Scuola Positiva*. Finalmente, encontramos un grupo de escritores especializados en asuntos criminales que utilizaron las teorías sociológicas para apoyar, frente al determinismo hereditario lombrosiano, los principios de libre albedrío y responsabilidad. Nye (1984), pp. 107 y 115-117.

al azar sería, a la luz de su comportamiento posterior, científicamente probante. Cuestiona también las conclusiones abusivas y las supuestas conexiones inevitables descubiertas por la semiología criminal lombrosiana. El hecho de que algunos criminales sean también monstruos desde el punto de vista anatómico no quiere decir que todos los criminales lo sean. Y a la inversa: el que algunos criminales sean epilépticos no quiere decir que todos los epilépticos sean criminales. De hecho, existen, entre las "gentes honestas" muchos epilépticos, degenerados, etc. Se denuncia, en fin, cómo muy peligrosa, la tendencia lombrosiana a la multiplicación de los rasgos anatómicos que revelan la criminalidad nativa: en última instancia, nadie se vería libre de alguno de los estigmas propios del delincuente nato.⁹⁵⁸

En realidad los franceses no niegan la existencia de deformaciones, de anomalías o estigmas, pero ofrecen una explicación etiológica distinta: lo físico y lo antropológico son "síntomas o índices del factor social que es único"⁹⁵⁹. Tarde,

⁹⁵⁸ Sobre la crítica de Topinard y Manouvrier, vid: Nye (1984), pp. 106-7; Darmon (1989), 97 a 99. El descrédito de los "rasgos anatómicos", lleva a Enrico Ferri a afirmar que no son éstos los que determinan el tipo delincuente. Bernaldo de Quirós (1898)a., p.38. De hecho, entre los antropólogos italianos se produce una <<retirada>> general hacia los factores psicológicos o morales que predisponen o determinan el delito. El objetivo es, en todo caso, salvar la tesis atávica. Napoleón Colajanni, por ejemplo, "quita del atavismo, cuanto de orgánico pusieron en él Lombroso y Sergi, reduciéndole a la historia moral de los primeros hombres." Es decir, "el delincuente equivaldría en lo moral, más no en lo físico, a un neo salvaje,..." Bernaldo de Quirós (1898)a., p. 58. Sobre la posición defendida por Sergi y Niceforo: Bernaldo de Quirós (1898)b., p.71.

⁹⁵⁹ Bernaldo de Quirós (1898)a., p.125.

por ejemplo, piensa que las particularidades anatómicas señaladas por los italianos responden a la acción del medio social sobre el organismo a través de factores criminógenos como el alcohol, la alimentación adulterada y las enfermedades⁹⁶⁰. De hecho, los franceses, más que negar la naturaleza biológica del crimen, insisten en la imposibilidad de distinguir lo biológico y lo social⁹⁶¹. Hay que tener en cuenta que la teoría francesa de la degeneración se basaba a su vez en una teoría de la herencia explícitamente neolamarckiana⁹⁶². La creencia en la herencia de los caracteres adquiridos, la idea de que existía un intercambio recíproco entre herencia y medio, permitía establecer un continuum entre Naturaleza y Sociedad. La predisposición al crimen de un grupo de individuos podía ser explicada por una causa biológica próxima, como una de las manifestaciones patológicas de un proceso de degeneración que por definición era

⁹⁶⁰ Darmon (1989), p.100.

⁹⁶¹ Bernaldo de Quirós afirma que los franceses niegan "la naturaleza biológica del crimen". Sin embargo, unas páginas después comenta como Tarde no "prescinde de los datos biológicos", pero que considera imposible "aislar lo físico, lo social y lo antropológico..." Bernaldo de Quirós (1898)a., pp. 82 y 130. Por tanto, lo que se está negando, en realidad, es la naturaleza exclusivamente biológica del crimen.

⁹⁶² Los antropólogos o sociólogos criminales franceses, aunque influidos por el positivismo spenceriano, se manifiestan continuadores de una tradición intelectual propia: "...como observa Tarde, tras de Darwin se ve a Lamarck, a Comte tras de Spencer y los enciclopedistas después de Stuart Mill y Bentham." Bernaldo de Quirós (1898)a., p.75. Esto es especialmente cierto en el caso de Lamarck y su teoría de la herencia, reivindicada con fuerza renovada a partir de la derrota de 1870. Vid. al respecto: Conry, Y. (1974), L'introduction du darwinisme en France au XIX siècle, París, pp. 308-311; Blanckaert, C., et alia (1979), "Les neolamarckiens français", Revue de Synthèse, 95-96, 283-468.

polimorfo y progresivo⁹⁶³. Pero, esta causa biológica era también un efecto, un producto de hondas causas sociales, ya que se solía pensar que el síndrome degenerativo había sido activado por un ambiente social patógeno distante en el tiempo⁹⁶⁴.

El acento en las causas sociales de la criminalidad lleva, finalmente, al rechazo de la tesis atávica. Esto es especialmente cierto en el caso de Tarde, quien percibe muy claramente las posibilidades de explotación ideológica que ofrece el atavismo. En primer lugar, hablar del crimen como "un residuo sin cesar disminuido del antiguo salvajismo", es una forma de bendecir la civilización presente: el delito se define en oposición a las conductas moralmente <<elevadas>> del civilizado. En segundo lugar, al ser el delito el producto de la actividad <<normal>> de un salvaje perdido en la civilización, de un ser por definición <<distinto>>, se crea la ilusión de que el crimen "es un accidente efímero, un remolino en la corriente"⁹⁶⁵. La criminalidad, en sus formas más genuinas parece no guardar relación alguna con la forma en que está organizada la sociedad burguesa.

⁹⁶³ Según Bernaldo de Quirós, el solapamiento de crimen y degeneración es especialmente evidente en psiquiatras como Magnan y Féré, quienes ven "la degeneración como un factor de la delincuencia" y "el crimen como un síntoma de la degeneración." Bernaldo de Quirós (1898)a., p.80.

⁹⁶⁴ Sobre el continuum que se establece entre lo biológico y lo social en la teoría de la degeneración, vid: Nye (1984), pp. 119 y 124. De hecho, no sólo es difícil distinguir lo biológico y lo social, sino que causas y efectos se confunden. Los síntomas de la degeneración (alcoholismo, prostitución, criminalidad) al empeorar el medio, se convierten a su vez en influencias patógenas sobre las personas sanas. Nye (1985), p.60.

⁹⁶⁵ Tarde (s.f.), pp. 76-77.

Frente a la idea del crimen como pervivencia atávica, Tarde ataca una de sus premisas básicas: la de que se pueda identificar la actividad normal de los primitivos con una conducta que nosotros consideraríamos delictiva. Para apoyar su crítica, ofrece otra interpretación de los datos etnológicos referentes a los <<primitivos contemporáneos>>: la obra de Quatrefagues, Darwin, Spencer y Wallace nos hablan de la existencia de "salvajes buenos"⁹⁶⁶. Es más, llega a dudar de que se pueda hablar de un progreso moral real desde nuestros primeros antepasados hasta nuestros días⁹⁶⁷.

⁹⁶⁶ Tarde (s.f), p.92. En la misma línea se manifestaron Réclus y Kropotkin. De hecho, Lombroso reconoce la pertinencia de las críticas de estos últimos: "...contra este concepto del atavismo del delito se ha objetado, con alguna razón, especialmente por parte de Réclus y Kropotkin, diciendo que en muchos pueblos salvajes son rarísimos los delitos (...) y que los mismos deben ser más bien considerados como un primer fruto venenoso del árbol de la civilización." Lombroso sale del aprieto acudiendo a la tesis defendida por Guillermo Ferrero. Hay que pasar de la materialidad de la acción (el delito), a la base psicológica subyacente. En este sentido, el salvaje, se caracteriza por su "incapacidad para el trabajo", y, sobre todo, por su "impulsividad", que constituye "la verdadera base psicológica del delito", ya que "cuanto más impulsivo es un ser, menos influjo ejercerán sobre él los conceptos morales, y más fácilmente se determinará a hacer el mal..." Fragmento de la Medicina legal citado por Peset y Peset (1975), pp. 260-261. Sobre la tesis de Ferrero, vid: Bernaldo de Quirós (1898)a., pp. 59-60.

⁹⁶⁷ El argumento que ofrece Tarde es bastante revelador de cómo un punto de vista ambientalista no tiene porque ser siempre sinónimo de una posición política progresista. La superior fecundidad de las clases inferiores es la causa última de que el progreso moral no se convierta en un hecho <<biológico>>: "...a medida que los efectos moralizadores de la sociedad creciente comienzan a penetrar hasta en la sangre de las naciones o las clases más civilizadas (...) esas naciones o esas clases no tardan en ser cubiertas y absorbidas por la fecundidad siempre superior de las clases, ya que no de las naciones inferiores (...) El mejoramiento moral no tiene, pues, tiempo para hacer trabajar a la herencia en su servicio, y para consolidar instintos profundos e indestructibles..." Tarde (s.f.), p.94.

¿Cuál es la respuesta de los españoles a todo este debate sobre la naturaleza biológica o social del crimen? El primer hecho a considerar al respecto es lo relativamente tardío de la recepción de la obra de Lombroso, y, en general, de las nuevas teorías criminológicas. A finales del XIX, Bernaldo de Quirós aseguraba que "hasta 1888 no pasa Lombroso la frontera"⁹⁶⁸. La historiografía más reciente -Andrés Galera- señala 1887 como la fecha en que "se puede hablar de una actitud claramente definida."⁹⁶⁹ Sin embargo, según el mismo autor, en los años anteriores ya se observan señales que revelan los primeros balbuceos de un proceso de asimilación e incipiente crítica. Un proceso en el que jugó cierto papel la medicina frenopática, al menos en el sentido de crear "la atmósfera necesaria" para que la antropología criminal "no pasara desapercibida"⁹⁷⁰. Más directa parece la implicación de la Institución Libre de Enseñanza. Pedro Dorado Montero, Constancio Bernaldo de Quirós y Adolfo Posada se convirtieron en cultivadores de la nueva disciplina y el propio Francisco Giner de los Ríos patrocinó actividades sobre la materia. Entre 1882 y 1887, el Boletín de la Institución Libre de Enseñanza publicó cinco trabajos

⁹⁶⁸ Bernaldo de Quirós (1898)a., p.88. Ciertamente 1888 es una fecha muy significativa en que sobresalen por dos hechos muy relevantes en el proceso de asimilación de las nuevas perspectivas introducidas por las escuelas italiana y francesa. En Abril de ese año, aparece la Revista de Antropología Criminal y Ciencias Médico-legales. Además, Rafael Salillas, la figura más importante en el proceso de difusión e institucionalización de la antropología criminal en España, lee en el Ateneo de Madrid una conferencia sobre el tema "La Antropología en el Derecho Penal". Maristany (1973), p.33.

⁹⁶⁹ Galera (1991), p.15.

⁹⁷⁰ Galera (1991), p.21.

relacionados con la *Scuola Positiva*. Las publicaciones sobre la cuestión, en cualquier caso, eran escasas, teniendo que acudir los interesados en la materia a la lectura de los originales en francés e italiano⁹⁷¹. En 1886, el ciclo de conferencias impartido en Oviedo por el catedrático de Derecho Penal, Felix Aramburu, y luego recogidas en el libro La nueva ciencia penal (exposición y crítica) (1887), marcan un importante cambio de tendencia a este respecto.

Andrés Galera señala que la "oscura labor" que se da en torno a la Antropología Criminal en España en el último tercio del XIX, está definida por dos líneas de acción fundamentales: a) una actividad divulgadora y crítica de la escuela positivista italiana (encabezada por Pedro Dorado Montero, Felix Aramburu y Constancio Bernaldo de Quirós); b) un proceso institucionalizador y propagandístico debido a la figura del médico Rafael Salillas⁹⁷². De entre todos estos nombres, destacan en especial los de Salillas y Dorado Montero⁹⁷³. Ambos, a medida que pasaban los años, sufrieron, en opinión de Maristany, un proceso parecido: el desencanto y la pérdida del entusiasmo inicial ante la obra de Lombroso.

En el caso de Salillas, mientras que las colaboraciones en

⁹⁷¹ En los años noventa, sin embargo, es bien visible el "furor traducccionista" de que nos habla Maristany (Maristany (1973), p.34.). La editorial de La España Moderna hizo un enorme esfuerzo a este respecto. Pedro Dorado Montero fue el autor de una gran parte de las traducciones. Litvak (1991), pp. 132-133.

⁹⁷² Galera (1991), p.53.

⁹⁷³ Los verdaderos introductores de la obra de Lombroso en España según Maristany. Maristany (1973), p.33.

La nueva ciencia jurídica (1891-1892) se enmarcan dentro del molde lombrosiano⁹⁷⁴, los trabajos del período entre 1893 y 1896 reflejan la evolución hacia una nueva fórmula⁹⁷⁵. El cambio de perspectiva se hace patente en El delincuente español: el lenguaje (1896), y, sobre todo, en El delincuente español: Hampa (1898), donde se puede decir que encontramos elaborada una teoría criminológica propia. Una teoría de la delincuencia que valorará, cada vez más, los factores ambientales⁹⁷⁶.

Pedro Dorado Montero, quien se familiarizó en el período 1885-1887 con las doctrinas positivistas, fue una de los divulgadores más relevantes de las novedades introducidas por la Escuela Italiana. Y también uno de sus críticos más agudos desde un punto de vista fundamentalmente teórico y jurídico. Formado en el ambiente de la I.L.E.⁹⁷⁷, postulaba una especie de síntesis de la Escuela Correccionalista con la Escuela

⁹⁷⁴ Según Andrés Galera, todas sus colaboraciones "se enmarcan dentro de las más puras directrices de la escuela lombrosiana." Galera (1991), p.58. De la misma opinión es Maristany (1973), pp. 36-37.

⁹⁷⁵ Maristany habla de cierta incertidumbre intelectual reflejada, según él, en las confusas disquisiciones desarrolladas en sus artículos publicados en La España Moderna, "La degeneración y el proceso Willié" (1894), y "El capitán Clavijo (proceso mental)" (1895).

⁹⁷⁶ Una teoría criminológica, donde la nutrición ocupa un papel fundamental. Vid. Galera (1991), pp. 68-75.

⁹⁷⁷ Dorado Montero estaba moldeado, según Maristany, por el temple moral del krausismo: "...reflexivo, tolerante, algo opaco e inexpressivo también, sumamente avaro a la hora de formular sus propias opiniones." Maristany (1973), p.42.

Positiva⁹⁷⁸. Sin embargo, a diferencia de Lombroso y sus discípulos, estimaba inaceptable al criminal nato, estaba en desacuerdo con determinadas medidas punitivas supuestamente inspiradas en el darwinismo (pena de muerte, deportación con abandono), y manifestaba gran escepticismo con respecto a la posibilidad de encontrar una definición satisfactoria del delito⁹⁷⁹. Es más, afirmaba que la definición de éste, dependía de la noción de derecho y orden jurídico que se tenga, y que éstos últimos eran la expresión de un estado pretérito de la sociedad, instrumentos "solo defendidos por las clases dirigentes." Dorado llegó a pensar que sería conveniente "una parcial supresión del derecho positivo", que se había convertido en un "obstáculo del progreso."⁹⁸⁰ Una toma de posición que hace fácil entender su proximidad con determinados círculos libertarios.⁹⁸¹

⁹⁷⁸ En su libro Problemas de Derecho Penal, afirmaba que el sistema penal del porvenir debía ser "<<algo así como la unión de la Escuela Correccionalista y de la Positiva, la infusión del espíritu de la primera en cúmulo no muy ordenado de datos de la segunda.>>". La Escuela Correccionalista ponía el énfasis en la corrección y tutela del reo (análoga a la del menor y del loco). Pone el acento, por tanto, en la reforma del delincuente y no en el castigo. Era una corriente, según Maristany, de larga tradición en España. Maristany (1973), pp. 43-44.

⁹⁷⁹ Maristany (1973), pp. 45-46.

⁹⁸⁰ Maristany (1973), p.43.

⁹⁸¹ Colaborador habitual de Ciencia Social y La Revista Blanca, Pedro Dorado generó gran entusiasmo entre los jóvenes anarquizantes (como veremos en el caso de Azorín), y seguía con gran interés la doctrina penal libertaria de Kropotkin, Grave y Tolstoi (vid. Maristany (1973), pp. 46-47). Esto no quiere decir que no viera las limitaciones del pensamiento libertario al respecto. Así, cuando reseña Las prisiones de Kropotkin, crítica lo poco que tiene que decir el anarquista ruso en lo referente a la persecución de las causas del delito. Posada, A, Palacios, L. y Dorado, P. (1897), "Notas bibliográficas", La España Moderna, 97, 190-204, p. 200

Vemos, por tanto, que los sectores científicos e intelectuales que propiciaron en un principio la recepción de la obra de Lombroso se distanciaron progresivamente de sus planteamientos. El proceso inverso siguieron algunos policías y juristas⁹⁸² de ambientes no universitarios. Vinculados más estrechamente a la mentalidad oficial, vieron que las doctrinas penales italianas podían ser de utilidad para "reorganizar los modos de penalidad y crear una policía propiamente moderna y científica."⁹⁸³ Y es que las necesidades de una eficaz <<defensa social>> se hacían cada vez más patentes en la última década del XIX. Al igual que en Italia, el desorden y la subversión se extendían en el Norte y en el Sur. En Andalucía, al bandolerismo crónico y al descontento creciente de un numeroso proletariado agrícola, se añadía la presencia de un anarquismo peculiar⁹⁸⁴,

⁹⁸² En un principio, el carácter médico de la teoría de Lombroso generó no pocas resistencias en los medios jurídicos tradicionales y en los medios oficiales en general. Maristany (1973), pp. 31-32.

⁹⁸³ Maristany (1973), pp. 47-48.

⁹⁸⁴ Precisamente, una de las fuentes de la historiografía que resalta las peculiaridades mesiánicas del anarquismo andaluz la encontramos en el pensamiento criminológico. Temma Kaplan, señala a Bernaldo de Quirós como uno de los primeros críticos que "explicó el anarquismo calificándolo de religión secular..." Kaplan (1977), p. 231. Pero quizás lo más llamativo del argumento desplegado por Bernaldo de Quirós en su Bandolerismo y delincuencia subversiva en la Baja Andalucía (una memoria presentada en 1913 a la Junta de Ampliación de Estudios), la relevancia que concede a los factores raciales. Según el criminalista, el bandolerismo andaluz se explica, casi exclusivamente, por la peculiaridad etnológica del hombre de la Bética: "Lejos de ser un problema económico, aún diríamos más, social, el del bandolerismo andaluz es un problema antropológico, o más bien etnográfico, de raza." Contrasta el análisis causal con el de la delincuencia subversiva, en el que destaca la importancia determinante del factor económico. Sin embargo, cuando trata de explicar la preferencia de los andaluces por el

que confería un carácter inequívocamente revolucionario a las formas tradicionales de movilización campesina⁹⁸⁵. Los sucesos de la Mano Negra (1883)⁹⁸⁶ y el asalto a Jerez (1892)⁹⁸⁷, pusieron de relieve hasta que punto esta amenaza estaba viva. En Cataluña, en los años noventa, coinciden -y no por casualidad- el desgaste en la combatividad obrera y el auge del atentado

anarquismo, vuelve a utilizar una explicación psico-racial: "...la Bética ha preferido siempre el Anarquismo al Socialismo (...) El sentido del materialismo histórico, del predominio de los factores de nutrición, repugna profundamente a una raza ultra-sentimental..." Bernaldo de Quirós, C. (1992), Bandolerismo y delincuencia subversiva en la Baja Andalucía, Sevilla, pp. 51 y 54.

⁹⁸⁵ Prácticas como la ocupación de tierras o los estragos no fueron introducidas por los anarquistas en Andalucía. Simplemente se limitaron a recogerlas y apoyarlas. Castro Alfín, D. (1988), "Anarquismo y jornaleros de la Andalucía del siglo XIX", en Sevilla Guzmán, E. y Heisel, K. (eds.), Anarquismo y movimiento jornalero en Andalucía, Córdoba, 49-66; p.63.

⁹⁸⁶ Los sucesos de la Mano Negra han generado gran discusión sobre la existencia o no de una sociedad secreta de tal nombre. Al margen de esta cuestión, los sucesos acaecidos en el área de Jerez de la Frontera en los años 1882-1883 son también relevantes desde otro punto de vista. En ellos es perceptible, según Demetrio Castro, la yuxtaposición de formas de movilización propias del Antiguo Régimen, con otras más <<modernas>> -como la huelga- propias de sociedades donde la economía industrial y el capitalismo tienen cierto arraigo. Castro Alfín, D. (1988)b., "La crisis de 1882 en la provincia de Cádiz. Del motín a la huelga", en VV.AA., El movimiento obrero en la historia de Cádiz, Cádiz, 91-126; p.94. Sobre este aspecto concreto: Lida, C.E. (1988), "Del reparto agrario a la huelga anarquista de 1883", en VV.AA., El movimiento obrero en la historia de Cádiz, Cádiz, 127-161. Sobre la Mano Negra en general: Castro Alfín (1986), Hambre en Andalucía. Antecedentes y circunstancias de la Mano Negra, Córdoba.; Lida, C.E., (1969), "Agrarian Anarchism in Andalusia. Documents on the Mano Negra", International Review of Social History, 3, 315-351.; Waggoner, G.A. (1987), The Black Hand: Agrarian Anarchism in Southern Spain, Ann Arbor, Michigan.

⁹⁸⁷ Sobre la marcha sobre Jerez y sus antecedentes: Brey, G. (1984), Crisis económica, anarquismo y sucesos de Jerez, Córdoba; Aguilar Villagrán, J. (1984), El asalto campesino a Jerez de la Frontera, Jerez.

individual⁹⁸⁸. El encadenamiento de actos terroristas en el período de 1893 a 1897⁹⁸⁹ (unos actos apoyados por gran parte de la prensa libertaria⁹⁹⁰), hacen que se acerquen peligrosamente las imágenes del criminal y del anarquista.

Como es bien sabido, el terrorismo anarquista no fue exclusivo de España. Entre 1880 y 1914, una serie de atentados contra altas personalidades sacude la opinión pública europea y norteamericana⁹⁹¹. Curiosamente, una parte comparativamente importante de los actos terroristas contra jefes de estado fueron protagonizados por italianos⁹⁹². Evidentemente, la Scuola Positiva no se mantuvo indiferente. Ya en la edición de 1887 de L'uomo delinquente, Lombroso hace una primera referencia a los

⁹⁸⁸ Núñez Florencio (1983), p.48.

⁹⁸⁹ Sobre este período véanse: Núñez Florencio (1983), pp. 51-60.

⁹⁹⁰ Según Alvarez Junco, una parte de la prensa libertaria trató de distinguir entre anarquismo y terrorismo, pero la gran mayoría "se identificó, tan absolutamente como permitía la censura, con los terroristas..." Alvarez Junco (1991), p.497.

⁹⁹¹ La oleada de atentados terroristas tuvo un impacto muy impotente en Francia durante los años 1892-1894 (vid. Maitron (1975), 206-250). Un enfoque global de lo que significó la "propaganda por el hecho" en Europa y Estados Unidos en: Joll, J. (1975), Los anarquistas, Madrid, pp. 105-135.

⁹⁹² Caserio asesina al presidente francés, Sadi Carnot, en 1894. Michele Angiolillo mata a Cánovas en 1897. En 1898 Luigi Luccheni acaba con la vida de la emperatriz Isabel de Austria. En 1900, el rey Umberto de Italia muere a manos de Gaetano Bresci. Sin embargo, esto no debe llevar a pensar que el terrorismo fuera una de las señas de identidad del movimiento libertario italiano. De hecho, según Woodcock, los dirigentes anarquistas italianos, y en especial Malatesta, se opusieron al terrorismo individual. Woodcock, G. (1979), El anarquismo, Barcelona, p.321.

anarquistas⁹⁹³. En 1894 publica un libro específico (Gli anarchici). Pero la reflexión criminológica sobre el anarquismo, se inserta en una preocupación mayor: la naturaleza del delincuente y el delito políticos⁹⁹⁴.

Según afirman Lombroso y Laschi en Il delitto politico e la rivoluzioni (1890), tanto en la Naturaleza como en la sociedad domina "la ley de la inercia", manifestada en el mundo humano, por el misoneismo, es decir, por "el horror a lo nuevo". El progreso orgánico y moral se realiza con lentitud. El delito político, por tanto, se produce cuando se hacen esfuerzos por el progreso demasiado "bruscos y violentos". A partir de la premisa de la lentitud del proceso evolutivo, se establece una distinción clave entre revolución y rebelión. La revolución es una expresión histórica de la evolución, un "efecto lento, preparado, necesario". Por el contrario, la rebelión es prematura, "una incubación precipitada, artificial, a temperatura exagerada de embriones que por eso mismo están condenados a una muerte cierta."⁹⁹⁵

Este mismo argumento se repite en Gli anarchici (1894), cuyo objetivo último, como acertadamente ha señalado Andrés Galera,

⁹⁹³ Maristany (1973), p.64.

⁹⁹⁴ Lombroso elaboró varios trabajos sobre la materia. Así, publica dos artículos en el Archivio de psichiatria, antropologia criminale e scienze penali: "Del tipo criminale nei delinquenti politici" (1885) y "La pena nel delitto politico" (1890). Finalmente, escribe con Laschi un libro sobre la cuestión: Il delitto politico e la rivoluzioni (1890). Vid. Galera (1985), p. 264, nota 5.

⁹⁹⁵ Lombroso (1893)a., p.118.

no es otro sino el de desprestigiar el movimiento acrático en favor de un socialismo que cada vez más se decanta por una praxis reformista⁹⁹⁶. Ahora bien, Lombroso, en un primer momento, se muestra comprensivo con el anarquismo. Piensa que lo que él cree ser el objetivo de la teoría anárquica -la vuelta al hombre prehistórico anterior al *paterfamilias*- supone un "enorme retroceso". Sin embargo, encuentra en esta especie de atavismo social "algo positivamente aceptable", ya que "no siempre volver a lo que pasó es sinónimo de atraso."⁹⁹⁷ Es más, dice comprender las causas que han motivado la protesta libertaria. Aquí vemos a Lombroso en el papel de crítico social. El fin de siglo es testigo de una crisis en todos los órdenes. En el moral se expresa en la extinción progresiva de los "ideales familiares, patrióticos, religiosos, los del matrimonio, del espíritu, el cuerpo y la raza". En el social y económico, el desigual reparto de las cargas y los beneficios desencadena la justificada protesta del "cuarto estado". En lo político, en fin, se puede afirmar que "casi todas las instituciones sociales y gubernamentales son, en la raza latina al menos, una enorme mentira convencional" La protesta ante este estado de cosas, explica -aunque no justifica- la aparición de la idea

⁹⁹⁶ Galera (1985), p.254.

⁹⁹⁷ Ejemplos de ello son el divorcio, el hipnotismo y el espiritismo, las teorías sobre el monismo o el referéndum, que suponen el regreso, según Lombroso, a prácticas ancestrales. Mella y Lombroso (1978), p.15. El italiano justifica que volver atrás no es sinónimo de retroceder. Esto es así porque el progreso no debe representarse como una "parábola siempre ascendente", sino como "una línea en zig zag que adelanta en unas ocasiones para retroceder en otras..." Mella y Lombroso (1978), p.25.

anarquista.⁹⁹⁸

Ahora bien, Lombroso discrepa profundamente en lo referente a las soluciones, y, sobre todo con respecto al procedimiento. Y es en el procedimiento donde encontramos la clave de la criminalidad de los anarquistas. Repite un argumento ya esgrimido en Il delitto politico e la rivoluzioni (1890): "...toda reforma ha de introducirse en un país muy lentamente (...) todo esfuerzo violento dirigido contra el orden establecido, contra lo tradicional es un delito..." Es claro que los anarquistas caen bajo la esfera de los que propugnan y realizan este tipo de esfuerzos violentos, y, sobre todo, prematuros. Dicho de otra forma, los libertarios no son inspiradores de verdaderas revoluciones -efecto de un proceso lento y graduado-, sino los ejecutores de actos de rebelión, cuyos agentes suelen ser "delincuentes y locos, impulsados por su morbosidad a sentir de distinto modo que los honrados y sanos..."⁹⁹⁹ La conclusión es evidente:

"De ahí que sean los autores más activos de la idea anárquica (salvo poquísimas excepciones, como Ibsen, Reclus y Kropotkin), locos o criminales, y muchas veces ambas cosas a la vez."¹⁰⁰⁰

⁹⁹⁸ Mella y Lombroso (1978), pp. 16, 17 y 18.

⁹⁹⁹ Mella y Lombroso (1978), pp. 24 y 25.

¹⁰⁰⁰ Mella y Lombroso (1978), p.25. Entre los anarquistas autores de atentados hay criminales natos: "Ravachol y Pini, por ejemplo, presentan los más completos caracteres del criminal nato..." (la extensión del tipo criminal al delito político fue muy criticada por Tarde: vid. Tarde, G. (1893), "El delito político", La España Moderna. Revista Hispano-Americana, L, 144-170, p.144.) En este discurso sobre la criminalidad política congénita no podía faltar la epilepsia -aunque en una versión muy especial-: "La conexión constante de la criminalidad congénita

En cuanto a la profilaxis de la subversión anarquista, Lombroso muestra preferencia por métodos no traumáticos¹⁰⁰¹, con la salvedad, claro está, de aquellos anarquistas que además sean criminales natos (como los famosos Ravachol y Pini). Distinto es el caso del grueso de los anarquistas, quienes, según el antropólogo italiano, no son más que unos locos, y para los locos "está el manicomio, no la horca ni el presidio..." Sin embargo, no es el <<tratamiento>> de la enfermedad mental que supuestamente padecen la mayoría de los anarquistas la preocupación central de Lombroso. Lo que en realidad está en juego es la defensa de la sociedad. Y desde este punto de vista

con la epilepsia explica la frecuencia con que se da en los reos políticos lo que pudiéramos llamar *epilepsia e histerismo políticos*." Pero no todos son criminales natos. Abundan los locos - "...la mayoría no son más que unos locos..." - e incluso algunos que son, por su honradez, la antítesis del tipo del criminal nato: los criminales por pasión. Pero incluso en éstos encuentra la presencia inquietante de lo morboso (...a la pasión se asociaba la neurosis hereditaria). Caracterizan al anarquista unos rasgos psicológicos propios. Uno de ellos es el desmedido altruismo, pero incluso aquí encuentra una inesperada conexión con la locura moral: "La histeria, que es la hermana de la epilepsia, y que conduce, como ella, a la pérdida de la afectividad, se muestra aquí como una tendencia de altruismo excesivo, que prueba como éste no es más que una variante de la locura moral." La neofilia, el amor por lo nuevo, es otro de los rasgos que definen al anarquista. Pero esta neofilia es en sí misma anormal, ya que supone "...la falta del misoneismo propio de todos los hombres..." Mella y Lombroso (1978), pp. 29, 32, 39-40, 43, 58, 61 y 63. Vemos como se fija en la compleja taxonomía lombrosiana un nuevo tipo humano reconocible por unos rasgos psicológicos claramente reconocibles: los anarquistas.

¹⁰⁰¹ Preferencia que se extiende al conjunto del delito político. Esto es especialmente cierto en el caso de la pena de muerte: "A mi parecer no debe aplicarse la pena de muerte al delito político." Lombroso, C. (1893)b., "Aplicaciones judiciales y médicas de la Antropología Criminal I. El tipo de los anarquistas", La España Moderna. Revista Hispano-Americana, 171-180, p.175.

una represión encarnizada sería aún más contraproducente: crear nuevos mártires no haría sino avivar la llama de la protesta anárquica.

De hecho, aunque llegue a proponer medidas punitivas de extremada dureza -como la deportación perpetua de los individuos más temibles¹⁰⁰²-, el acento recae claramente en la esfera de las reformas sociales. Reforma de un sistema educativo, que según Lombroso, "conduce a la rebelión, a la indisciplina", y que hace "de la violencia un ideal". Reformas en el "orden político" - descentralización, restricciones a la inmunidad de los diputados- destinadas a frenar la deslegitimación creciente de unas instituciones carcomidas por una corrupción galopante.

Reforma, y es aquí donde más insiste, de la base económica, curando "las raíces del empobrecimiento general". Para ello propone una serie de remedios conducentes a "impedir la excesiva concentración de la propiedad, de la riqueza, del poder." El socialismo, claramente reformista desde el punto de vista lombrosiano, aparece como el "mejor preventivo" frente a la anarquía.¹⁰⁰³

El fenómeno anarquista tampoco pasó inadvertido para la naciente Antropología Criminal española. Los sucesos de 1892 en

¹⁰⁰² Propone otras medidas muy variadas: "...retratar a los adeptos de la anarquía militante; la obligación internacional de denunciar el cambio de residencia o domicilio de las personas peligrosas; el envío a los manicomios de todos los epilépticos, monomaniacos y locos tocados de anarquismo (...); la prohibición a los periódicos de publicar los procesos anarquistas y, por último, el dejar a las poblaciones en libertad de manifestarse contra los anarquistas, aún con hechos violentos,..." Mella y Lombroso (1978), pp.68-69.

¹⁰⁰³ Mella y Lombroso (1978), pp. 70, 72, 74 y 75.

Jerez, desencadenaron la virulenta reacción de Rafael Salillas en las páginas de El Liberal. Sus afirmaciones fueron respondidas -con no menos calor- por Ricardo Mella en las páginas de El Productor¹⁰⁰⁴. Es precisamente a partir de 1892 cuando se puede constatar que la condena a la figura de Lombroso empieza a generalizarse en el anarquismo hispano. Este mismo año, se afirma en las páginas de La Anarquía, que "todo lo de Lombroso termina con conclusiones de un carácter completamente reaccionario."¹⁰⁰⁵ Ciertamente, las conclusiones de Lombroso podían ser tildadas de reaccionarias en el terreno de la ciencia criminal, pero lo que realmente desencadena la reacción de los libertarios, es el hecho de que los anarquistas caigan, según el médico italiano, bajo la esfera de lo anormal y lo patológico. Alarma el hecho de que el "positivismo científico" considere "degenerados a gran número de individuos que se agitan vehementemente por ideas de esas que se

¹⁰⁰⁴ Sobre la discusión, que no tuvo mayor relevancia desde el punto criminológico: Galera (1985), pp. 256-257.

¹⁰⁰⁵ Redacción (1892)b., "Confesiones de un sabio burgués", La Anarquía, 1-4; p.2. La descalificación global de la obra de Lombroso se generalizará. Las críticas más severas vinieron de las plumas de Federico Urales y Ricardo Mella. El último llega a hacer suya la afirmación de Mantegazza de que "Lombroso es el más hábil saltador de aro en el circo de las hipótesis científicas." Mella y Lombroso (1978), p.82. Urales es el que más insiste en todo género de descalificaciones. En 1896, afirma que los "conocimientos antropométricos" lombrosianos no están "exentos de prejuicios". Montseny (1896), p.42. En 1898, Urales convierte a Lombroso en el resto atávico "de una humanidad metafísica dada a discutirlo todo con los elementos que una intuición, más o menos desarrollada, pone a su alcance." Money, Ch. (1898)b., "Sociología. La obra de Lombroso", La Revista Blanca, 7, 191-192; p.191. En una línea parecida se manifestará -conjuntamente con Soledad Gustavo- en 1902: "Pero, ¿Lombroso es acaso una eminencia científica, es matemático de la antropología? No; es un impulsivo; escribe más con la imaginación que con el experimento." Gustavo, S. y Urales, F. (1902), "La cuestión social en el Ateneo de Madrid", La Revista Blanca, 95, 705-710; p.710.

han convenido en llamar utópicas,..."¹⁰⁰⁶ Pero la indignación se hace patente cuando el diagnóstico lombrosiano se hace más preciso y se afirma, como dice Montseny, que "la idea anarquista es una concepción de organismos degenerados y locos..."¹⁰⁰⁷

La primera tarea, era, pues, demostrar que los anarquistas no eran -como el criminal nato- una clase que de seres anormales que se distinguía del resto de la <<humanidad honrada>> por una serie de rasgos físicos y psíquicos característicos. El entonces libertario José Martínez Ruiz, (el joven Azorín), y Ricardo Mella defendían una misma posición frente a dicha tesis: la idea anárquica no es la manifestación morbosa de un grupo humano <<especial>>, sino que, en palabras de Martínez Ruiz, es "una

¹⁰⁰⁶ Raúl (1894), "Apuntes", La Idea Libre, 42, 2-3; pp. 2-3.

¹⁰⁰⁷ Montseny (1896), p.42. Una declaración que lleva a reacciones de lo más variopinto. En la Idea Libre, aparecen dos artículos en que se transcribe una presunto intercambio epistolar con Lombroso. El anónimo anarquista le envía una misiva con una insólita pretensión: "Yo al corriente de la doctrina criminalista, cogí mis pobres escritos que hallé a mano, los uní a mi retrato, a cuyo dorso escribí lo siguiente: <<Sr. Lombroso: Usted que es tan sabio, ¿haría el favor de decirme los grados de locura o de criminalidad que alcanza el anarquista cuyo retrato le adjunto?...". Esta es la supuesta respuesta de Lombroso: "<<Sr. De la simple vista del retrato de usted sólo se desprende una gran energía; pero aunque sus ideas fueran buenas, ¿no le parece una tontería quererlas implantar en un país como España que no ha evolucionado lo suficiente, y en el que dominan, alternándose y complementándose, el militarismo y el clericalismo?". Aristogitón (1895), a., "Cosas de Lombroso.I.", La Idea Libre, 79, 1-2; p.2. Curiosamente, la contestación del italiano toca más la fibra patriótica del español que la cosmopolita del libertario: "Es una de tantas necedades la afirmación que hace Lombroso de que España no ha evolucionado lo suficiente. Aquí tienen partidarios todas las teorías evolucionistas; el transformismo y la vida celular hallan aquí sus defensores (...) Si la antropología es síntoma de evolución, hay también antropólogos en España." Aristogitón (1895)b., "Cosas de Lombroso. II.", La Idea Libre, 80, 2; p.2.

idea de la que poco o mucho participan todos los hombres."¹⁰⁰⁸ Mella defiende la existencia de un anarquismo <<inconsciente>>, compartido por la mayoría de los seres humanos¹⁰⁰⁹, cuya manifestación explícita se ve obstaculizada por la acción regresiva de la herencia fisiológica¹⁰¹⁰. Martínez Ruiz, por su parte, cree dar en el clavo del vicio metodológico de partida de Lombroso. El italiano confunde la parte anormal con la inmensa

¹⁰⁰⁸ Afirmación aparecida en las Notas sociales (1895) de José Martínez Ruiz: Azorín (1975), Obras completas, Madrid, p.110. Mella la cita literalmente en 1896: Mella y Lombroso (1978), p. 153. La <<normalidad>> de la protesta anárquica deriva de las gigantescas dimensiones que va adquiriendo la <<cuestión social>>: "...tantas monstruosidades encierra el viejo organismo, ¿por qué no ha de haber quien proteste ante tal espectáculo y se indigne por fuera y por dentro de la injusticia? Y si hay apasionamientos, ¿no representan ellos un inmenso progreso sobre los apasionamientos de la caballería andante, del fanatismo religioso, del encarnecimiento político?" Azorín (1975), p.111.

¹⁰⁰⁹ La idealización del poder de sugestión de los ideales políticos y religiosos alcanza, en ocasiones, una dimensión insospechada. Esto permite conferir un peso determinante al factor ambiental y externo (el ideal), frente a lo endógeno (el organismo individual o <<lo innato>>). Dicho de otra manera, el anarquista no pertenece a una clase especial de seres cuya actuación política esté determinada por sus disposiciones innatas. Por el contrario, su conducta se explica por la acción poderosísima de un <<ideal>> susceptible de ser compartido por todos los hombres. La figura del criminal nato no tiene nada que ver con los libertarios: "Reconozcamos también, pese a la antropología moderna, que el criminal nato no es el que obra a impulsos de una idea religiosa, política o social (...) El criminal nato, la palabra lo dice, lo es en si mismo, sin impulso de ninguna especie; y en el caso de que se reconozca un impulso, y sobre todo de un orden puramente ideal, hay que admitir que todos los hombres actuarían de igual manera si sintieran con igual intensidad y en idéntico grado la sugestión poderosísima de la idealidad generosamente soñada." Raúl (1894), p.3.

¹⁰¹⁰ "Que la inmensa mayoría de los hombres, y Lombroso es uno de ellos, hablen consciente o inconscientemente como socialistas y como anarquistas y pretendan luego arrimar el hombro para sostener el edificio cuyas grietas denuncian, no probará más que una cosa: que la transmisión hereditaria, unida a las comodidades de una vida placentera, se levanta hoy, como siempre, contra la invasión de nuevas ideas." Mella y Lombroso (1978), p.108.

mayoría <<normal>>:

"...Lombroso comete un grave error en su libro *Gli Anarchici* (...) Hombre avezado a ver la sociedad a través de sus enfermedades, verdadero y sagacísimo médico social, examina también el anarquismo en sus anomalías morbosas, no en su estado de salud. Da una patología, no una psicología. Para él, Ravachol, Henry, Vaillant, son todos los anarquistas, y en ellos tan sólo estudia el anarquismo, en vez de estudiarlo en los infinitos obreros que trabajan en la obra de regeneración social, consciente o inconscientemente, llamándose anarquistas o no llamándose nada."¹⁰¹¹

A Montseny, por su parte, no sólo le preocupa la supuesta anormalidad de los anarquistas, sino el hecho de que se tome a la propia idea anárquica como una especie de manifestación morbosa. Le preocupa, en especial, que se tome al anarquismo como una utopía, es decir, como una doctrina que por su naturaleza patológica no se puede llevar a la práctica. Ya en 1896 ofrece una primera respuesta al desafío lombrosiano. Según Montseny, existía una íntima conexión entre la <<salud>> de los organismos y la <<salud>> de las producciones intelectuales que creaban o propagaban¹⁰¹². Desde este punto de vista, la <<normalidad>> de

¹⁰¹¹ Azorín (1975), p.110. Argumento que toma Mella de Martínez Ruiz: Mella y Lombroso (1978), p.127. Este vicio metodológico condena todo el contenido de *Gli Anarchici*: "Así estudia Lombroso esta gran manifestación social, este poderoso movimiento hacia la justicia y la verdad, en los locos, en los criminales, en los fanáticos. No quiero discutir si Vaillant, Henry, Caserio, son tan justiciables como a primera vista parece (...); limitome tan sólo a consignar que la obra del ilustre profesor lleva en este exclusivismo su propia condenación." Azorín (1975), p.110.

¹⁰¹² Esta posición queda muy clara en un artículo aparecido en *La Revista Blanca*: "Engendramos hijos fuertes o hijos débiles, como escribimos libros buenos o malos; malos y buenos, los hijos por sus obras, los libros por los ánimos que ejercen en los lectores; pero así como nuestros hijos nacerán sanos si nosotros lo estamos, así también nuestros escritos serán buenos si nosotros lo somos; (...) no en la instrucción, sino en la bondad de nuestra materia, está la bondad de los libros que escribimos." Urales (1899)c., p.85.

los principales divulgadores de la idea anárquica, (Ibsen, Reclus, Kropotkin) se convierte en la mejor certificación de la <<normalidad>> del anarquismo:

"Si una idea concebida y propagada por locos y criminales supone una doctrina disforme y como tal imposible de ser practicada por una humanidad sana, será que una doctrina concebida y propagada por inteligencias bien organizadas supone la posibilidad de la práctica (...) Si la idea anarquista, pues, es concebida y propagada por tres inteligencias de reconocido saber y consideración universal: es práctica la Anarquía. He aquí por tierra toda la obra de Lombroso derribada con sus propios útiles."¹⁰¹³

Montseny, junto con Soledad Gustavo, insistirá posteriormente en esta misma línea. La acracia no es una desviación patológica reñida con las condiciones y potencialidades reales de la humanidad sana¹⁰¹⁴. Lo prueba la evolución intelectual del género humano. Desde este punto de vista, la anarquía, que hunde sus raíces en la Ilustración¹⁰¹⁵,

¹⁰¹³ Montseny (1896), p.43.

¹⁰¹⁴ Hablar de las potencialidades ocultas del hombre natural es una forma bastante hábil de enfrentar la acusación habitual de que el anarquismo es una utopía impracticable. Se puede llegar a esa conclusión si se considera a la sociedad presente como una *realidad* inamovible. Pero si se toma como plano de referencia de lo anormal y lo normal, de lo utópico y lo practicable, las supuestas potencialidades de una naturaleza humana bondadosa, las cosas pueden cambiar mucho: "El Sr. Gay decía de los anarquistas el otro día que no se nos debe considerar utópicos, pero que defendemos ideas reñidas con la realidad. Nosotros consideraríamos utopistas a todo individuo que defendiera ideas reñidas contra la realidad de nuestras condiciones humanas,..." Gustavo, S. y Urales, F. (1902), "La cuestión social en el Ateneo de Madrid", La Revista Blanca, 96, 737-741; p.737.

¹⁰¹⁵ "Que la anarquía tiene un proceso histórico y evolutivo nadie puede negarlo (...) Los anarquistas españoles que pasan de los cincuenta años, son, casi todos, discípulos de Pi i Margall (...) Pi i Margall era discípulo de Proudhon y de Hegel, y Hegel lo era de Kant. Esto en España; en el extranjero, el primer anarquista que se manifestó, completamente emancipado de la preocupación del Estado, fue Bakunin, de la extrema izquierda

no es otra cosa sino el estadio evolutivo más avanzado del liberalismo¹⁰¹⁶. El ideal libertario, por tanto, es el producto de una evolución unilineal, y, sobre todo, continua. *Natura non facit saltum*:

"¿Qué somos nosotros los anarquistas militantes? ¿Acaso hemos surgido por generación espontánea de la evolución animal como hombres y en la sociología como defensores de un nuevo orden social? No, no somos más que los sucesores de aquellos que, siendo partidarios de la libertad individual, y no pudiéndola encontrar ni en las instituciones, ni en las democracias, la buscan en la desaparición del poder y la ley."¹⁰¹⁷

hegeliana, cuya raíz filosófica, parte también del gran Kant." Gustavo y Urales (1902)d., p.737.

¹⁰¹⁶ La <<normalidad>> del anarquismo no sólo lo prueban sus raíces históricas, sino la convergencia hacia los postulados libertarios del evolucionismo spenceriano: "Spencer es el principal representante de una escuela filosófica que tiene su asiento en las ciencias naturales que se derivan de la gran concepción darwiniana, esto es, la evolución y la selección. Basándose en estas leyes, el filósofo inglés ha sentado la premisa de que en la lucha entre libertad individual y el poder del estado, o entre el individuo y el Estado, éste ha de perecer." Gustavo y Urales (1902)d., p. 737.

¹⁰¹⁷ Gustavo y Urales (1902)d., p.738. Montseny volverá a afirmar en un debate de consumo interno, que la anarquía no es una desviación morbosa, sino que, es el resultado de las leyes <<normales>> de desenvolvimiento de la evolución natural e intelectual. En las páginas de La Revista Blanca, aparece reflejada una opinión que provoca una gran corriente de indignación. El redactor de Le Libertaire, Jean Maristán, aseguraba que el anarquismo era una secta en proceso de disolución que había comenzado su decadencia en el proceso de los Treinta (1894) (vid: Maristán, J. (1903)a, "La decadencia anarquista", La Revista Blanca, 131, 347-351; p.347; Maristán, J. (1903)b., "La decadencia anarquista", La Revista Blanca, 132, 376-383, pp. 380-381.). Las respuestas de Lorenzo (Lorenzo, A. (1904), "La decadencia anarquista", La Revista Blanca, 138, 582-585), Réclus (Réclus, E. (1904), "La pretendida decadencia anarquista", 142, 673-675) y Novoakow (Novoakow (1904)), serán bastante contundentes. Urales, por su parte, niega que el anarquismo sea una secta, es decir, un caso de patología política destinado a morir por su propia anormalidad. La anarquía, por el contrario, se sitúa, y se identifica, con el centro de la corriente principal y más avanzada del proceso evolutivo: "Para Juan Maristán el anarquismo es una secta, y las sectas mueren. Para Juan Maristán el anarquismo morirá, no como las ideas

Los anarquistas, desde el punto de vista de Montseny, son los portadores de las ideas más avanzadas: son <<precursores>> en el sentido más literal del término. La estrategia se define claramente en la Sociología anarquista (1896): tomar aquello que según Lombroso determinaba -y denunciaba- la criminalidad y la locura anárquicas como prueba de todo lo contrario¹⁰¹⁸. Es cierto, como dice Lombroso, que la naturaleza del hombre es misoneísta¹⁰¹⁹, (de hecho, esto permite explicar el hecho de que

producto de la evolución humana que dejan algo en la humanidad, tienen su razón de ser y llenan un objeto en la ascensión del hombre, sino como una secta; es decir, como un caso morboso, como una desviación de la idea evolutiva (...) Para el libertario la anarquía es la evolución de todas las formas sociales, políticas y mentales; un hecho social situado en un término humano, esto es, un estado humano." Urales, F. (1904), "Pujanza del anarquismo.I.", La Revista Blanca, 143, 705-707; p.707.

¹⁰¹⁸ Estrategia que también sigue Martínez Ruiz en sus Notas sociales. Vulgarización (1895). Apoyándose en el libro de A. Hamon, Psicología del socialista-anarquista, hace una apología de la neofilia, el altruismo, la tendencia al suicidio indirecto, rasgos psicológicos, que, según Lombroso, alcanzan en los anarquistas dimensiones patológicas. Vid. Azorín (1975), pp. 112-113.

¹⁰¹⁹ Cosa que niega Ricardo Mella: "Por regla general no existe el misoneísmo. Cuando más, es admisible en las masas un cierto grado de incredulidad. Nadie, por ejemplo, siente aversión a las innovaciones en el alumbrado, en la transmisión de las palabras, en el transporte de cosas y personas." Mella y Lombroso (1978), p.138. Admitir una naturaleza humana misoneísta, probaría, según el anarquista gallego "nuestra persistente animalidad", y la "incapacidad humana para el progreso individual y colectivo." Sin embargo, son observables las resistencias a las innovaciones: ¿cómo explicarlas?. El hábito hace el órgano. La actual organización social hace que se trabaje más físicamente que intelectualmente. Esto permite una persistencia anómala de nuestro sustrato bestial: "Cuanto mayor es en el hombre el predominio del ejercicio muscular con menoscabo del intelectual, más y más tiende a la inmutabilidad de las formas. A menos desarrollo mental, mayor persistencia de la animalidad primitiva, y, por tanto, más apego a los hábitos adquiridos." Mella, R. (1897), "El misoneísmo", Ciencia Social, 2, 39-34; pp. 31 y 34.

la mayoría defiende la sociedad presente¹⁰²⁰). Sin embargo, ello mismo nos puede inducir a ver al rebelde, al libertario, no como un caso morboso, sino como el producto humano más perfecto y acabado de la evolución natural:

"Si el progreso es la ley de nuestra especie, si la evolución es una ley de todo lo que se mueve en nuestro sistema solar y lo que se mueve en todo, los hombres más perfectos serán aquellos que mejor sabrán libertar a la humanidad de aquellos obstáculos que al progreso se oponen, y así la perfección de la escultura humana ahora y antes estará representada por los menos bien dispuestos para sufrir los atentados contra la libertad y el bienestar público (...) El hombre bien constituido se rebela y se arma contra las injusticias, porque como es más perfecto, es el primero que las nota."¹⁰²¹

Existe, además, otra posibilidad más radical de desacreditar la supuesta anormalidad de los anarquistas: poner en duda la existencia de un ser humano <<normal>>¹⁰²², o más aún, afirmar que el criterio de normalidad es una abstracción puramente conceptual. Montseny se pregunta: ¿qué es la locura?. No existe un tipo humano que represente de una vez para siempre la cordura. Se acude a aquí a la idea de la relatividad evolutiva de las conductas. Lo que hoy representa lo <<normal>>, mañana será la definición misma de la locura:

"El hombre inferior lo es en relación con otro superior,

¹⁰²⁰ "Si la actual sociedad es defendida por mayor número de inteligencias bien formadas que la base defendida por los anarquistas, causa es de aquella ley que hace al hombre un enemigo de todo lo nuevo." Montseny (1896), p.43.

¹⁰²¹ Montseny (1896), p.53.

¹⁰²² No existe un ser humano completamente << cuerdo >>: "Consiste el ser loco en tener la inteligencia defectuosa, desarreglada, y como quien más quien menos tiene sus desarreglos intelectuales, resulta que todos somos locos en mayor o menor grado." Montseny (1896), p.77.

pero no hay hombre superior, no hay tipo del hombre superior que con el tiempo no venga a resultar un tipo inferior (...) Juzguemos hoy al hombre que se postraba ante el buey, que creía al rayo ira de Dios (...) y veremos si estos actos no nos resultan hoy altamente desarreglados (...) Pues bien; vendrá que lo que hoy nos parece sensato, normal, hasta sabio, será juzgado de la manera que hoy juzgamos las costumbres y las ideas de aquellas pasadas generaciones, y entonces seremos para el hombre futuro la genuina representación de la locura y el desarreglo intelectual."¹⁰²³

Mella ofrece una respuesta fundamentada en las innovaciones conceptuales que estaba introduciendo el positivismo en la ciencia médica -sobre todo francesa- del momento¹⁰²⁴. Claude Bernard hace explícito el rechazo a la idea de una enfermedad, de un estado patológico ontológicamente distinto del estado de salud¹⁰²⁵. De hecho, no se puede establecer una distinción cualitativa entre lo patológico y lo fisiológico, sino que forman parte de un mismo todo, dentro del cual sólo se pueden establecer diferencias cuantitativas¹⁰²⁶. Así, ni lo <<normal>> ni lo

¹⁰²³ Montseny (1896), pp. 76 y 78.

¹⁰²⁴ La influencia del positivismo en la medicina francesa es patente. Según Georges Canguilhem, la "difusión de las ideas de Littré, de Renan, de Taine han suscitado, ciertamente, más vocaciones médicas que las de Richerand o de Trousseau." Los principales difusores de las ideas de Comte en el medio médico fueron Littré y Charles Robin. Es en la psicológica (especialmente en Th. Ribot), donde dicha influencia se hace más notoria. Canguilhem, G. (1991), Le normal et le pathologique, París, pp. 15-16.

¹⁰²⁵ Según Canguilhem, Claude Bernard tuvo gran influencia tanto en los médicos de la época de 1870-1914, como, indirectamente, en la literatura del momento. Un ejemplo es Nietzsche, quien tomó de Bernard la idea de la homogeneidad de lo normal y lo anormal. Vid: Canguilhem (1991), p.16.

¹⁰²⁶ Estas afirmaciones están en consonancia con una aproximación netamente materialista, en la que el principio de continuidad ocupa un lugar clave: "La idea de la continuidad entre lo normal y lo patológico esta en si misma en continuidad con la idea de la continuidad entre la vida y la muerte, entre la materia orgánica y la materia inerte. Cl. Bernard tuvo el

<<anormal>> son entidades reales susceptibles de ser distinguidas de manera inequívoca. Mella se hace eco de todo este entramado de ideas:

"...el término **normalidad** es una pura abstracción de nuestra mente. Entre cien, citaremos a Claudio Bernard, que dice: 'lo que se llama el estado normal es una pura concepción del espíritu, una forma típica ideal enteramente separada de las mil divergencias entre las cuales flota incesantemente el organismo en medio de sus funciones alternantes o intermitentes'. Griesinger, que afirma el dilema: <<Este hombre es loco o no lo es>>, no tiene sentido en muchos casos. Y a Ribot que escribe: <<La distinción entre sano y morbosos es a menudo muy difícil>>: y en otro lado agrega: <<Todo carácter es una hipertrofia o una atrofia>>, lo que puede generalizarse diciendo: todo organismo humano peca por defecto o por exceso, está desviado por atrofia o por hipertrofia de la forma típica ideal, que se reduce a una concepción pura del espíritu sin valor alguno en la realidad."¹⁰²⁷

La conclusión es clara: nada nos autoriza a pensar que existan grupos humanos -locos, criminales- que sean esencialmente distintos de la humanidad <<sana>> y <<honrada>>¹⁰²⁸. Ahora bien, aquí estamos pasando de un punto de partida puramente defensivo -negar la afirmación de que los anarquistas constituyan un grupo humano <<especial>>- a una elaboración teórica alternativa. Desde este punto de vista, sin embargo, lo que más interesaba no es la definición de los criterios de lo normal y

mérito incontestable de haber negado las oposiciones -hasta la fecha admitidas- entre lo mineral y lo orgánico, entre lo vegetal y lo animal, de haber afirmado la validez universal del postulado determinista y la identidad material de todos los fenómenos físico-químicos..." Canguilhem (1991), p.37.

¹⁰²⁷ Mella (1901), pp. 41-42.

¹⁰²⁸ Las palabras de Mella son bastante ilustrativas al respecto: "De tal modo ha sido estudiada la cuestión, que apenas se abre un libro de fisiología, de antropología, de psicología, etc., se impone a las pocas páginas una conclusión terminante: 'No hay criminales'..." Mella (1901), p.40.

patológico, sino la fundamentación de una explicación etiológica del delito¹⁰²⁹. En esto los anarquistas españoles -como en líneas generales el socialismo europeo- no es muy original. Siguen las líneas ya marcadas por la Escuela Francesa: el ambiente social es la causa próxima o lejana de la criminalidad. La discrepancia se establece en lo referente al porvenir del delito en la sociedad futura. Anarquistas y socialistas piensan -al contrario que la mayoría de los criminalistas- que al suprimirse las causas subyacentes a la delincuencia, el delito tendería a extinguirse casi por completo¹⁰³⁰. Josep LLunas se encuentra entre ellos:

"De modo que pot assegurar-se, y aixís ho diu-hen tots les més reputats criminalistes, que la criminalitat quedaria reduïda a zero si estava garantida la vida de tothom y's podien corregir les inclinacions instintives de certs individus predisposats a la criminalitat per condicions especials de son organisme."¹⁰³¹

¹⁰²⁹ Pocas veces los anarquistas se acercaron al problema de la definición del delito. El joven Azorín hace una referencia fugaz a esta cuestión en La sociología criminal (1899). En ella se critica la definición del delito que había elaborado Garofalo, pero, en nuestra opinión, Martínez Ruiz falla el blanco. Su crítica se apoya en algo -la relatividad evolutiva de la moral- que está incluido desde el principio en la definición del italiano: "La moral evoluciona; los sentimientos humanitarios cambian. Es un absurdo la moral intangible y eterna." Martínez Ruiz (1899), p.78.

¹⁰³⁰ "La diferencia capital, cuando no única, entre Sociología y Socialismo, al cual en estos estudios debe agregarse el Anarquismo, está en un punto concreto que pudiera titularse el **porvenir del delito**. Que existirá mientras perdure la individualidad humana y en toda organización social, es la opinión de la Sociología; que se extinguirá por completo o hasta un límite muy cercano al cero, dicen los socialistas y anarquistas." Bernaldo de Quirós (1898)a., p.128.

¹⁰³¹ LLunas (1891)b., p.53. Mella sigue una línea muy parecida: "Supónganse satisfechas todas las necesidades que tal es la tesis anarquista, y el delito se reducirá a cero." Mella y Lombroso (1978), p.150. También Soledad Gustavo y Federico Urales: "Otro de los puntos esenciales que se han tocado aquí es

De hecho, es la creencia en que el cambio de las estructuras sociales determinará siempre un cambio concomitante en las conductas de los individuos, lo que explica mejor el rechazo anarquista al hereditarismo lombrosiano. La idea de que los criminales lo son como consecuencia de la manifestación ineluctable de sus disposiciones innatas resulta inaceptable, porque implicaría la inutilidad de todo esfuerzo -directo o indirecto- destinado a su reforma. Ernesto Alvarez¹⁰³², en una reseña al libro de Mella Lombroso y los anarquistas (1896), se hace eco de esta preocupación:

"Admitida la criminalidad como <<pecado original>>, como triste legado hereditario, no hay necesidad de reformar los usos y las costumbres, cambiar las condiciones sociales (...) ¿Para qué? ¿Cómo alterar las leyes naturales? ¿Como extirpar socialmente aquel delito que tiene su origen en los misterios de la concepción y su guarida en el claustro materno?"¹⁰³³

el de la delincuencia. Mucho puede hablarse respecto de ella, tanto más cuanto que nosotros la creemos hija del modo de ser de la sociedad, y que con la transformación de ella quedaría resuelto el problema." Gustavo y Urales (1902)a., p.613.

¹⁰³² Ernesto Alvarez es más conocido como editor y director de revistas que como autor de folletos y artículos. Su nombre está vinculado a casi todas las publicaciones libertarias aparecidas en Madrid. Colabora entre 1881 y 1885 con Serrano Oteiza en la redacción de la Revista Social. En Madrid dirige luego Bandera Social (1885-1887), Bandera Roja (1888-1889), La Anarquía y La Idea Libre (1894-1899). Finalmente, está a la cabeza de La Protesta, publicación que aparece primero en Valladolid (1899), y que continúa apareciendo en Algeciras entre 1901 y 1902. Vid: Aubert, P.; Brey, G; Guereña, J.L.; Maurice, J.; Salaun, S. (1986), Anarquismo y poesía en Cádiz bajo la Restauración pp.66-67.

¹⁰³³ Alvarez, E. (1896), "Bibliografía", La Idea Libre, 104, 2; p.2. Alvarez pensaba, además, que la obra lombrosiana santifica la propiedad privada: "La santidad de la propiedad quedaba proclamada desde este mismo momento, puesto que de existir criminales con predisposición natural a atacarla era porque aquella tenía las raíces de su legalidad con anterioridad a la presencia del hombre en la tierra." Alvarez (1896), p.2.

Esa mención al <<pecado original>> no es casual¹⁰³⁴. Para Ricardo Mella, la nueva ciencia antropológica aparece, como vimos en el caso del darwinismo social, como una nueva teología - <<natural>>¹⁰³⁵- que legitima la sociedad presente tal como está constituida. Existe una significativa identidad -en su lógica perversa- entre Malthus y Lombroso: ambos nos quieren hacer creer que vivimos en el mejor de los mundos posibles, es decir, en la única situación social y económica factible. El primero justifica la miseria apelando a la fatalidad de las leyes de la economía política. El otro explica las causas de la criminalidad y la locura acudiendo a la fatalidad de las leyes de la herencia¹⁰³⁶. Pero no sólo eso. Mella detecta, con bastante sutileza, como se estaba justificando la estructura desigual de la sociedad en función de la desigualdad de los dones naturales. Se establece una correlación íntima entre pobre y <<loco>>, entre burgués y

¹⁰³⁴ Ni excepcional a la hora de analizar la explicación del crimen por atavismo. Bernaldo de Quirós también piensa que se con la doctrina atávica se estaba ofreciendo un equivalente <<transformista>> del pecado original: "La primera explicación del fenómeno de la delincuencia congénita fue para Lombroso la del atavismo. Atavismo es literalmente, la herencia de los abuelos o antepasados más remotos. No de Adán y Eva; la concepción general del hombre y de sus orígenes ha cambiado radicalmente por obra del transformismo, poniendo en lugar de la primera pareja manchada con un sólo pecado original, el hombre primitivo apenas desprendido de la animalidad antropoide." Bernaldo de Quirós (1898)a., p.32.

¹⁰³⁵ "Lo esencial es educar a la juventud en los sanos principios de una ciencia que enseña el respeto a un orden de cosas que se dice de origen natural." Raúl (1895), "Los vencidos", La Idea Libre, 62, 1; p.1.

¹⁰³⁶ Mella detecta en este fatalismo una continuidad con la vieja teología: "¡Desdichada humanidad! Te hablaron de un infierno, después de la vida, los teólogos; te hablan de un infierno presente los sabios; te pintan los unos producto del pecado; te dicen los otros herencia de delito; todos te condenan." Raúl (1895), p.1.

<<sano>>:

"...inventaremos una nueva ciencia muy enfática, poseída de sí misma, que a presencia de los que se suicidan y de los que enloquecen, tramará burdamente una teoría cuya conclusión es el fatídico *Lasciate ogni speranza* del Dante. Si un Malthus decreta la fatalidad de la miseria, cualquier sabio al uso decretará la fatalidad de la locura y el suicidio. Son dos decretos necesariamente correlativos. El uno genera el otro. La delincuencia y la locura, casi una misma cosa para los doctores modernos, es la herencia fatal de organismos defectuosos, imperfectos, más o menos perturbados por una lesión irremediable. Nacemos unos para pobres, otros para ricos; aquellos para locos, suicidas y delincuentes; estos para sabios, para hombres honradísimos, bien equilibrados, cuyo triunfo en la lucha por la existencia es cosa prevista."¹⁰³⁷

¿Cómo se ataca la ciudadela del fatalismo hereditario? Una posibilidad abierta es la de declarar que lo que se hereda es una <<vaga predisposición>> que no supone, ni mucho menos, la inevitabilidad de la locura o la ineluctabilidad de una <<complexión criminal>>: tal es el caso de Ricardo Mella¹⁰³⁸, que se vio precedido en este camino por Pedro Kropotkin¹⁰³⁹. También se puede negar, como hace Montseny, que la ley de herencia tenga alguna validez en el caso de las enfermedades

¹⁰³⁷ Raúl (1895)a., p.1.

¹⁰³⁸ Mella se hace eco de la posición de Manouvrier al respecto: "Según este profesor, los individuos pueden tener tales o cuales aptitudes que los hagan propios para tales o cuales actos, pero de ningún modo están determinados fatalmente por su conformación cerebral o por la de su esqueleto a realizar tales actos y convertirse en criminales." Mella y Lombroso (1978), p.149.

¹⁰³⁹ "A los criminalistas les gusta hablar hoy mucho de la criminalidad hereditaria (...) Pero veamos ¿qué es lo que se puede heredar de padres criminales? ¿Será acaso una joroba de criminalidad? (...) Lo que se hereda es una falta de voluntad, una cierta debilidad de aquella parte del cerebro que dirige nuestros actos;..." Kropotkin, P.(1889)b., "Influencia moral de las prisiones. V.", El Socialismo, 55, 1-2.

mentales¹⁰⁴⁰. Pero, era la afirmación de la realidad de la herencia de los caracteres adquiridos, la que sin duda estaba más en consonancia con la idea de que había que buscar las causas próximas y lejanas de la locura y la criminalidad en un ambiente social patógeno. El mecanismo lamarckiano, adquiere, en manos de Montseny, un lugar eminente entre las armas a oponer al fatalismo lombrosiano. Es la sociedad -de manera directa o indirecta- la que nos hace, siempre, ser lo que somos:

"Te hablaba en mi carta anterior de la ley de herencia, y lo hice sólo para hacer más patente mis propósitos; pero he pensado después que esta misma ley sacan a la palestra los enemigos de nuestras ideas (...) Admite Lombroso y admitimos también nosotros el determinismo, pero el antropológico italiano lo presenta (...) sin que ésta [nota del autor: la sociedad] tenga influencia sobre él y nosotros lo presentamos estando él subordinado al medio ambiente, a la sociedad por medio de la influencia recibida por nuestros padres."¹⁰⁴¹

Así, en la lucha de la herencia frente al medio, de la

¹⁰⁴⁰ Aquí se acude a un indisimulado dualismo: "Conviene recordar que son algunos los padres desequilibrados y locos que han tenido a los hijos cuerdos y los padres criminales que han tenido hijos honrados, y siendo así la ley de herencia, sería más un caso particular que un caso general por lo que se refiere a las enfermedades mentales; en las físicas admitimos la ley de herencia de una manera absoluta..." Según Montseny, los hijos no heredan nada de las cualidades mentales de los padres: "...bien sabe Lombroso que la inteligencia, el arte, la filosofía, la literatura, y todos las cualidades que han de residir en el modo de ser del cerebro, nacen y mueren en un mismo individuo..." Montseny (1896), pp. 49 y 71.

¹⁰⁴¹ Montseny, J. (1894)b., "Carta a un anarquista", El Corsario, 187, 1-2; p.1. En la misma línea en la Sociología anarquista (1896): "...lo que comunmente creen los antropólogos ley de herencia es sólo influencia social sobre el padre o la madre del individuo..." Montseny (1896), p.58.

Naturaleza frente a la Sociedad¹⁰⁴², del organismo individual frente al organismo social¹⁰⁴³, queda claro quien es el vencedor. Si indagamos en los orígenes llegamos a una conclusión a la que ya habíamos aludido: no hay enfermos <<naturales>>. Y si no hay enfermos <<naturales>>, tampoco hay criminales y locos <<naturales>>: "...cuando el hombre delinque por atavismo o por herencia, esta herencia o este atavismo es ya social, no natural, desde su origen; la naturaleza nunca produce la degeneración o la neurosis."¹⁰⁴⁴ Y si la Sociedad lo es todo, entonces, la teoría lombrosiana se reduce a "una logomaquia aparatosa"¹⁰⁴⁵. De nada sirve aludir a una supuesta criminalidad innata, que permanece latente hasta el día en que determinadas circunstancias externas hacen que se manifieste. Desde un punto de vista práctico esas disposiciones latentes significan muy poco: sin la intervención decisiva del estímulo ambiental -social- el crimen nunca se habría cometido.¹⁰⁴⁶ Es más, el recurso a las

¹⁰⁴² Y Lombroso, en opinión de los anarquistas, carga excesivamente el acento en lo natural y en lo orgánico: "Para Lombroso no existe la sociedad; todo lo es la anatomía. No existe la lucha económica; todo lo es la Naturaleza." Martínez Ruiz (1899), p.70.

¹⁰⁴³ De los factores intrínsecos e individuales se pasa a los ambientales y sociales. La Sociología explica mejor el crimen que la Antropología: "No hay que buscar la causa de los actos como el realizado por Pallás entre la antropología, mejor los hallaréis en la sociología. No arrojó la bomba de Pallás la protuberancia de un órgano, la arrojó la protuberancia social." Montseny (1893)b., p.20.

¹⁰⁴⁴ Urales, F. (1902)d., "La evolución de la filosofía en España", La Revista Blanca, 65-72; p.70.

¹⁰⁴⁵ Mella y Lombroso (1978), p.150.

¹⁰⁴⁶ Montseny es de esta opinión: "Objetará algún discípulo de Lombroso que hasta la última gota no se vierte el agua de un vaso, pero en este caso, y casi en todos los casos, la última gota es arrojada por la sociedad, y si ésta no la arrojará el

inclinaciones ocultas delata, en opinión de los anarquistas españoles, la debilidad de una teoría lombrosiana que no acaba de confiar del todo en que el criminal sea realmente <<nato>>. El delincuente de nacimiento, si existiera, no tendría necesidad de estímulo externo alguno:

"No es el criminal nato ni siquiera por pasión el que para realizar el crimen necesita el accidente, una causa que le haga empuñar el arma. El criminal por naturaleza habría de hacer el mal por el placer de hacerlo..."¹⁰⁴⁷

Si la figura del criminal nato se desvanece, ¿qué decir de los estigmas físicos y psíquicos que supuestamente denunciaban su presencia? Ricardo Mella fue el que más profundizó a la hora de responder a esta pregunta, en especial en su libro Lombroso y los anarquistas (1896)¹⁰⁴⁸. Algunas de sus objeciones recuerdan a las expuestas por Manouvrier en 1889 en París.

líquido no se vertiera. Así según la argumentación del antropólogo, habrá muchos predispuestos al crimen, pero que no descienden a él sino le impulsa el accidente y el accidente bien saben ellos que es la sociedad." Montseny (1893)b., p.20. Mella también: "Ya sabemos lo que replicarán Lombroso y sus colegas: <<Todo lo que reputáis causas principales del delito -dirán- no son sin la suma de circunstancias necesarias para que la criminalidad latente se exteriorice>>. Pero entonces esas circunstancias son más esenciales en la comisión de los delitos que las causas fisiológicas, puesto que aquellas pueden hacer que la criminalidad no se manifieste jamás." Mella y Lombroso (1978), p.150.

¹⁰⁴⁷ Montseny (1896), p.46.

¹⁰⁴⁸ Su refutación de la teoría del criminal nato fue muy apreciada en medios libertarios. Tal es el caso de Martínez Ruiz, como se refleja en una nota al calce de su traducción del libro de Kropotkin, Las prisiones: "Sobre la cacareada teoría del criminal nato puede leerse el estudio de R. Mella en su obra Lombroso y los anarquistas (Barcelona, 1896), obra inestimable como refutación de ciertas apreciaciones del criminalista italiano..." Kropotkin, P. (1897), Las prisiones, Valencia, p. 23, nota 1.

Critica, por ejemplo, el hecho de que Lombroso, para fundar su tipo del criminal nato, se haya basado en la población carcelaria. El italiano no tiene en cuenta, en primer lugar, que no siempre el jurídicamente imputado ha cometido un delito, y, en segundo lugar, que gran parte del crimen o permanece oculto o queda impune¹⁰⁴⁹. Por otra parte, según Mella, Lombroso identifica -abusivamente- criminalidad, locura y alcoholismo: no siempre el loco es violento y no siempre el borracho es también delincuente. Además, los rasgos físicos y psíquicos que según el antropólogo italiano denunciarían inequívocamente la presencia de una clase de seres <<distinta>> del resto de sus contemporáneos -los criminales natos- son comunes a casi todos los hombres:

"El criminal nato es borracho, es loco, es neurasténico, es epiléptico, es deforme, es feo, es, en fin, anarquista.

¹⁰⁴⁹ "No hay espíritu medianamente cultivado y expansivo que no reconozca que en las cárceles hay más infelices hambrientos, más gentes empapeladas que verdaderos criminales. Estos andan sueltos en su mayor parte,..." Lombroso y Mella (1978), p.155. Martínez Ruiz sigue una línea muy parecida en La evolución de la crítica (1899): "Lombroso pretende que todo criminal es un ser imperfecto. Para llegar a tal conclusión, Lombroso, como los continuadores de su escuela, se atiene a sus estudios en las prisiones y a las estadísticas oficiales. Y aquí está el error: ¿no hay más criminales que los *jurídicamente* considerados como tales? Pues ¿y el crimen oculto, el crimen que escapa a la ley?...". Azorín (1975), p.227. Mella, además, estima que algunos de los rasgos físicos que Lombroso atribuye al criminal nato, no son sino el resultado de la vida en la cárcel. Por tanto, estos rasgos no son las señales inequívocas que nos previenen de una disposición delictiva intrínseca, sino que son la marca externa que <<escribe>> en el cuerpo del recluso la institución penitenciaria: "¿Qué significan en este más amplio orden de cosas, ciertos detalles de que se quiere revestir al tipo supuesto del delincuente? Estudiados (...) en los presidios y en los manicomios corresponderán, tal vez, a un tipo común, el tipo llamado del recluso por Francotte. El régimen penitenciario lo mismo que el régimen del manicomio, dejará huellas sobre un cara cualquiera, como las deja sobre un individuo el ejercicio de ciertas profesiones..." Mella y Lombroso (1978), p.155.

Pero la borrachera se da en los hombres honrados de una manera alarmante; la locura es muchas veces cándida, inofensiva; la neurosis es la característica de estos tiempos de nerviosidad siempre creciente; la epilepsia y las deformaciones de todo género abundan tanto, que, de aceptarse las teorías lombrosianas, el hombre honrado sería un tipo ideal abstracto; y el anarquismo es una idea de la que poco o mucho participan todos los hombres..."¹⁰⁵⁰

¿Por qué abundan toda esa serie de <<deformidades>>? Para Ricardo Mella todas estas anomalías físicas y mentales son el síntoma evidente de la degeneración de poblaciones enteras del continente europeo: el mal no se restringe a los supuestos linajes <<antisociales>>, sino que se disemina amenazadoramente sobre el mundo llamado civilizado. Ahora bien, esta degeneración no es un proceso automático que se autorreproduce sin una causa visible. No cabe duda de que la responsable última es una forma de organización social basada en la explotación del campesino y el obrero. La miseria social acaba por convertirse en miseria sociológica:

"...las estadísticas de las enfermedades y de la mortalidad en los niños pobres y en los niños ricos, así como las que se refieren a los barrios populares y a los aristocráticos, demuestran que la organización social es la causa de la decadencia moral y física en que lentamente vamos cayendo. La miseria social produce la miseria fisiológica, y ésta la ruina o la deformación del individuo. De la miseria fisiológica salen los locos, los neurasténicos, los epilépticos, los alcoholizados, etc..."¹⁰⁵¹

¹⁰⁵⁰ Mella y Lombroso (1978), p.153.

¹⁰⁵¹ Mella y Lombroso (1978), p.152. Esta miseria fisiológica se transmite de padres a hijos, con lo que las enfermedades hereditarias encuentran su causa última en la forma de organización de la sociedad. Por otra parte, no cabe duda de que un cambio en las condiciones de trabajo -especialmente en lo referente a la higiene- detendría el curso -supuestamente inevitable- del proceso degenerativo. Nada hay de misterioso en lo referente a las causas que explican la decadencia biológica de las sociedades europeas: "Las fábricas, las minas y el cultivo de los campos producen gran número de enfermedades que se

Un análisis etiológico distinto nos lleva a una semiología también distinta: los signos externos e internos que en Lombroso "sirven de base para la afirmación del tipo criminal", son en Mella el "producto de la estructura social que fomenta la degeneración de multitudes dedicadas al trabajo."¹⁰⁵² Los estigmas ya no señalan a una clase <<especial>> de hombres que por su naturaleza biológica se desgaja del resto de la sociedad burguesa. Son, por el contrario, la denuncia viva y visible de esa sociedad burguesa. No acompañan, no son las marcas indudables de un presunto potencial maléfico -delictivo-, sino que son las taras que una organización social viciosa <<escribe>> sobre los

transmiten de padres a hijos. Pero el trabajo en la fábrica, en la mina y en el campo, pudieran hacerse en tales condiciones de higiene que el desarrollo de las dolencias que hoy se verifican en espantosa progresión fuese contenido primero y anulado después (...). Y si, pues, las más terribles enfermedades hacen presa en los desdichados obreros, débese, sin duda, al egoísmo capitalista, a la organización social que lo soporta, ya que para hallar rendimientos fáciles, el capital no vacila en estrujar la máquina humana, obligándola a entregarse, a trabajar brutalmente en condiciones insanas y con persistencia que espanta." Mella y Lombroso (1978), p.154.

¹⁰⁵² Mella y Lombroso (1978), p.152. Martínez Ruiz - apoyándose en Dallemagne- hace un análisis bastante similar en La evolución de la crítica (1899). Los estigmas existen, pero no son el signo de la criminalidad nativa, sino de la degeneración de amplias capas de población: "La existencia de estigmas es indudable; lo reconocen todos los autores. Pero el acuerdo cesa al apreciar su valor y su origen, y se acentúa aún más la discordancia en lo referente a su estudio, relaciones con el crimen, valor en la característica del criminal. Sus orígenes son múltiples: unos son teratológicos; otros constituyen anomalías hereditarias o atávicas; otras, en fin, acusan una naturaleza patológica o no obedecen sino a un origen profesional. Hay autores que no ven en ellos sino las particularidades especiales de la clase social a la que pertenece la mayoría de los criminales. En todo caso, serían los resultantes de las condiciones defectuosas en que se produce la vida de esas clases. Existe casi unanimidad en considerarlos como signos de degeneración." Azorín (1975), p.229.

cuerpos y las mentes de sus víctimas predilectas: los trabajadores:

"...las deformaciones físicas, así internas como externas, no son exclusivas de una categoría determinada de hombres. Abundan, por el contrario, y son comunes a los pueblos retardados, a los que degeneran lentamente la fatiga de un trabajo excesivo y a la multitud indefensa que la concurrencia social arroja del banquete de la vida. No pueden, pues, tales deformaciones corresponder a una nativa criminalidad, sino que responden y son la consecuencia de una organización viciosa, absurda e injusta."¹⁰⁵³

Pero si para Mella <<degenerado>> no quiere decir forzosamente <<criminal>>, no es menos cierto que considera que la degeneración de grandes masas de la población es el caldo de cultivo ideal para el desarrollo y propagación de la delincuencia y de todo tipo de conductas desviadas. En los años posteriores, cuando trataba de explicar el crimen, el anarquista gallego opondrá <<degeneración>> a <<atavismo>>¹⁰⁵⁴. El motivo es claro:

¹⁰⁵³ Mella y Lombroso (1978), p.157. Los signos que supuestamente acompañan la criminalidad nativa se encuentran profusamente entre los obreros y campesinos y sus hijos: "Las orejas en asa y grandes, la enormidad de los senos frontales, la depresión de la frente, la desviación de la nariz, etc., son más bien signos de degeneración comunes a los trabajos de las minas, del campo y de la industria. Ciertas labores, de una brutalidad inconcebible, deprimen, deforman y aniquilan al que las ejecuta. Los hijos de estos obreros arruinados, nacerán, tal vez, deformes, anémicos, incapaces de desarrollo físico y mental; nacerán, quizás, idiotas epilépticos, locos, bestias de aspecto repugnante." Por el contrario, nada de esto encontramos entre los hijos de los burgueses, dedicados al "agio", el "envenenamiento", y el "latrocinio": "No tendrá el hijo del honorable ciudadano de pingüe fortuna, ni orejas en asa, ni la nariz torcida, ni enormes senos frontales. ¿Dejará por ello de ser delincuente, si permanece fiel a los hábitos de sus mayores?" Mella y Lombroso (1978), pp. 155-156.

¹⁰⁵⁴ Algunos anarquistas se oponen a la idea de que el criminal nato sea un resto atávico perdido en la civilización. Montseny fundamenta su rechazo a la doctrina atávica sobre un presupuesto muy simple: en la naturaleza no se producen retrocesos evolutivos. Así lo expresa en un artículo aparecido en 1898: "La naturaleza ni puede ser atávica ni puede imitarse

mientras que la primera permite apuntar a sus posibles causas productoras -un ambiente social patógeno-, el segundo hace pensar en una criminalidad y un criminal <<naturales>> con escasa relación -o ninguna- con la forma en que está organizado el organismo social. El atavismo aparece así -como ya había denunciado Tarde- como un remolino en la corriente -esencialmente sana- del devenir evolutivo de la sociedad burguesa. Una maniobra exculpatoria que desarraigaba el crimen de sus causas productoras. En 1907 Mella denuncia dicha maniobra en tonos apocalípticos:

"Una niña, una cándida niña martirizada, consumidas las carnes, enfermo el corazón y el cerebro (...), un hombre depravado, asquerosamente depravado, (...) alcoholizado, sifilítico, cubierto de nauseabundas pústulas (...); la borrachera de celos que mata, la ambición de riquezas que asesina, el aguardiente que desequilibra, el juego que corrompe; todo el fruto repulsivo de la opulenta civilización burguesa (...) Somos la bestia civilizada que habla con desprecio del salvajismo, que fulmina anatemas contra el canibalismo y la barbarie, y larga el mochuelo de sus pecados al pícaro atavismo. Somos la bestia civilizada que escucha fríamente, indiferentemente, como el estupro, el estetismo, la prostitución, nos conducen a la degeneración física y al rebajamiento moral (...) Para coronar su obra de puercos, la burguesía necesita hacer del

a si misma." Urales (1898)c., p.249. El motivo es también claro. Admitir la tesis atávica, era, en cierta manera, asumir como cierta la idea de la maldad del hombre natural. Y eso resultaba especialmente inaceptable: "A nuestro entender, la moderna ciencia antropológica cae en un defecto capitalísimo al promulgar que hay hombres malos por naturaleza." Montseny (1896), p.58. Otros libertarios, no tan conocidos, se indignaban por la misma causa: "¡Creo que es un insulto a la especie racional asimilar al hombre los instintos sanguinarios de la fiera! ¡El hombre no es malo por naturaleza!" Aunque aquí, como vemos, no sólo preocupa la naturaleza caída del ser humano, sino la amenaza que representaba para una idea del hombre sacralizada, la proximidad inquietante de la animalidad primitiva: "El hombre es un ser racional, no una fiera; creer lo contrario, es insultar atrocemente a la Humanidad; es ponerla en contacto con el bruto, y nos hemos elevado lo suficiente para que medie ya una distancia inmensa." Pérez, F. (1900), "Tribuna del obrero. La criminalidad", La Revista Blanca, 38, 398-400; pp. 398 y 400.

hombre la bestia civilizada. Y culpar después a nuestros pobres abuelos. Merece morir a manos de su propia infusa ciencia, corroída por la sífilis, por el alcohol y abrasada por el fuego de Gomorra."¹⁰⁵⁵

A la imagen de una criminalidad como el residuo extraño de un remoto pasado, se enfrente la imagen del delito como el lógico subproducto de una marea degenerativa cuyas causas -bien visibles- se encuentran claramente en el presente. En este sentido, el crimen, como lo eran anteriormente los estigmas físicos, se convierte en la denuncia viva del orden social existente¹⁰⁵⁶. Pero Mella llega más lejos. La afirmación de la bondad del hombre primitivo, no sólo sirve para desacreditar el crimen-atavismo como ya lo había hecho Tarde¹⁰⁵⁷, sino que

¹⁰⁵⁵ Mella, R. (1907), "La bestia civilizada", El Porvenir del Obrero, 288, 3; p.3.

¹⁰⁵⁶ En un artículo aparecido en 1913 en El Libertario, Mella reflexiona sobre un crimen -un descuartizamiento- que se ha producido en Madrid. Para el anarquista gallego, este no es un caso de <<brutalidad>> aislado, sino que plantea muy a las claras "el problema de la degeneración humana." Un problema que dicta sentencia contra su causa productora: "Sin duda por el fruto se conoce el árbol. Y si en el mundo todas las cosas obedecen a un determinismo en que concurren herencias del pasado y adquisiciones del presente, digámenos si la actualidad aterradora de estos días no hace el proceso y dicta la sentencia contra un orden social en que, a poco que se haga, habrá que buscar un hombre honrado con la linterna de Diógenes." Mella (1926), pp. 58 y 60.

¹⁰⁵⁷ Mella se hace eco de las afirmaciones de Tarde al respecto en un artículo aparecido en Acción Libertaria en 1913: "Hay muchos indicios del hombre primitivo todo bondad y mansedumbre. Ahora mismo hay pueblos en estado salvaje que viven apaciblemente, sin odios ni rencores, sin luchas, sin bárbaras crueldades. El sociólogo Tarde, entre otros, afirma la bondad originaria del hombre." Mella (1926), p.142. Martínez Ruiz también se apoya en Tarde, y afirma la bondad de los primitivos: "Se tiene un falso concepto de los salvajes, y de ahí esta fantasía del atavismo. Las primitivas tribus ni se han entregado al robo, ni a la matanza, ni al pillaje. Al contrario; la bondad y la dulzura han predominado entre ellas." Martínez Ruiz (1899),

también se convierte en el punto de apoyo para realizar una serie de afirmaciones de inequívoco sabor rousseauiano. En los artículos aparecidos en 1913 en la prensa libertaria asturiana, se condenan tanto a la sociedad burguesa como al poder corruptor de la propia civilización¹⁰⁵⁸. El crimen, aparece, entonces, como "el fruto", la "espuma de la civilización"¹⁰⁵⁹.

Pero no todos son desacuerdos con Lombroso y con la Escuela Positiva. Existe un terreno en que se llegan a conclusiones muy parecidas: nos referimos al tema de la irresponsabilidad y la inutilidad del sistema penal tal como estaba concebido. Tanto para los anarquistas como para los italianos, el libre albedrío y la libertad moral son principios derribados: no se puede fundar sobre ellos la supuesta responsabilidad del individuo¹⁰⁶⁰. El delincuente se ve abocado ineluctablemente a cometer el delito¹⁰⁶¹, ya sea por la presión decisiva del medio ambiente

p.101.

¹⁰⁵⁸ La afirmación de Mella no puede ser más tajante: "Los pueblos más feroces son los que han pasado por una civilización o los que viven en la vecindad de una civilización (...) El animal-hombre, sin duda, ha sido empeorado por la civilización..." Mella (1926), p.143.

¹⁰⁵⁹ Mella (1926), p.59.

¹⁰⁶⁰ Martínez Ruiz en La sociología criminal (1899), es claro al respecto: "La libertad moral no existe: no puede fundarse en ella la responsabilidad." Martínez Ruiz (1899), p. 205.

¹⁰⁶¹ En consonancia con los postulados deterministas. Existe una continuidad total entre la conducta de los seres humanos y el resto de los fenómenos naturales: todos ellos están sometidos a las mismas leyes universales. Martínez Ruiz se hace eco en La sociología criminal de una contundente afirmación de A. Hamon en esta línea: "El determinismo es la imperante ley universal. Realiza el hombre sus actos como el tigre que desgarrar las carnes de su víctima; como la flor que abre su corona; como la catarata que se despeña en el abismo." Martínez Ruiz (1899), p.204.

cósmico y social¹⁰⁶², o por que así lo han dictado las predisposiciones inscritas en su organismo¹⁰⁶³. Ya en 1891, Joan Montseny y Soledad Gustavo se apoyaban en las tesis de la nueva Antropología criminal para negar el papel disuasorio de la ley:

"La Antropología criminal (...) declara (...) que en el individuo existen predisposiciones orgánicas que le impelen a que obre en circunstancias dadas (...) sin que el temor a las leyes impida el cumplimiento de otras que el individuo trae consigo."¹⁰⁶⁴

¹⁰⁶² Al medio cósmico hace referencia Mella: "El hombre es un simple elemento subordinado al organismo cosmológico. Se halla en continua relación de dependencia con todo lo que le rodea mediata e inmediatamente, y su libertad (...) es nula. Exigirle, pues, responsabilidad moral por sus actos es absurdo. Y lo es tanto más cuanto que el medio ambiente en que se desenvuelve figura tal vez como el principal entre los factores de delincuencia." Raúl (1895)b., "Apuntes", La Idea Libre, 44, 2; p.2. Al medio social, Montseny: "Así como el puñal es el instrumento que para herir emplea el hombre, así el hombre es el instrumento que para herir emplea la sociedad, y ambos son igualmente irresponsables." Doctor Boudin (1898), p.45.

¹⁰⁶³ Como hemos visto, cuando se trataba de desacreditar la figura del criminal nato se ponía el acento en la etiología social y ambiental del delito. Pero cuando se trata de destacar la irresponsabilidad del delincuente no se excluyen las referencias a los factores individuales y biológicos: "Según la moderna ciencia antropológica, a la que vamos a dar gusto dándole la razón, existen unos seres que presentan defectos orgánicos, que moral y fisiológicamente no son responsables de sus acciones..." Montseny, J. (1892)b., "La anarquía y la ciencia", La Anarquía, 82, 1-2; p.1. No es infrecuente fundamentar la irresponsabilidad en una combinación de factores individuales y sociales: "Afirmamos, en fin, que es una utopía la responsabilidad moral, porque los hombres delinquen por fatalismo orgánico o por fatalismo de medio, o por una desdichada combinación de ambos." Mella (1901), p.43.

¹⁰⁶⁴ Montseny y Gustavo (1891), p.12. Joan Montseny y Teresa Mañé acusan a la Antropología Criminal de inconsecuencia. Están de acuerdo con ésta en la idea de que la figura del criminal nato -un ser que actúa en función de sus disposiciones innatas independientemente del temor que le pueda inspirar la pena- pone en tela de juicio la utilidad de la institución jurídica y la justicia tal como la conocemos. El juez no es competente ni para estudiar el organismo de un individuo <<enfermo>>, ni para prescribir el tratamiento médico adecuado: "Con el estudio del primero niega el libre albedrío y se encara con la institución jurídica (...) trazando rumbos que no competen a lo que se ha

La ley es impotente para detener el delito, el sistema penitenciario -basado en el castigo- es igualmente inútil a la hora de corregir al criminal¹⁰⁶⁵. La solución desde un punto de vista netamente ambientalista es clara: si la actual organización social es la causa lejana o próxima de la degeneración y el delito¹⁰⁶⁶, es lógico pensar que con la destrucción

dado en llamar justicia, y sí a las investigaciones de una nueva ciencia de estudios inaplicables dentro de esta sociedad obligada a dar tratamiento de vigor y fuerza, a quien lo necesita de enfermo y desgraciado." Pero están en desacuerdo con la nueva legitimidad concedida a la institución judicial cuando se habla de aquellos delincuentes (criminales por <<accidente>>), para quienes las circunstancias externas son el factor decisivo en la comisión del delito. Si las influencias ambientales son tan decisivas en este último caso, lo lógico es cambiar -radicalmente- el ambiente social que ha propiciado el crimen: "Con el estudio del segundo, sanciona favorablemente la existencia del juez; pero seamos justos, lo hace porque de otro modo veríase obligado a buscar argumentación eminentemente socialista, ya que el modo de ser la sociedad elabora las acciones del criminal por accidente." Joan Montseny y Soledad Gustavo, derivan de todo ello las consecuencias a las que ellos piensan no quiere llegar la Antropología Criminal: a) la inutilidad de un juez y de una institución jurídica que carece de competencia para estudiar el organismo criminal nato y para actuar sobre las causas subyacentes de gran parte de la criminalidad (el ambiente social); b) inutilidad de unas leyes escritas que tienen un nulo efecto disuasorio sobre la mayor parte de los criminales. Montseny y Gustavo (1891), p.13.

¹⁰⁶⁵ Así lo afirma Montseny en 1893: "Cuando el medio social, en pugna con nuestra dignidad de hombres y nuestro instinto de conservación, determina esto actos, la ley desempeña un papel muy secundario (...) Existe una patología social mucho más poderosa que todo sistema de corrección, y es que las sociedades sufren sus enfermedades como las sufren los hombres y que, como las de éstos, no se curan con castigos." Montseny (1893)b., pp. 19-20.

¹⁰⁶⁶ La sociedad no sólo es la causa: la sociedad es <<responsable>>. Así lo veía Kropotkin: "...de nuevo los espíritus más inteligentes de nuestro siglo -obreros y pensadores- proclaman alto que la sociedad entera es responsable de cada acto antisocial cometido en su seno. Kropotkin (1897), p.28. Martínez Ruiz, traductor de esta versión de Las prisiones, constataba, en una nota al calce, la pensadores en los planteamientos de Pedro Dorado y Kropotkin. Vid. Kropotkin (1897), p.28., nota 1. Sobre la idea de responsabilidad colectiva o difusa en Pedro Dorado: Martínez Ruiz (1899), pp. 150-151; Azorín (1975), p.227.

revolucionaria de este orden social el crimen quedará reducido prácticamente a cero¹⁰⁶⁷. Sin embargo, algunos anarquistas - Ricardo Mella, Josep LLunas¹⁰⁶⁸ - piensan que, incluso en la sociedad futura se seguirán dando seres anormales capaces de cometer crímenes: ¿qué hacer con ellos? La mayoría de los anarquistas responden a esta pregunta de la misma manera: este tipo de criminales son enfermos y caen bajo el dominio de la Medicina¹⁰⁶⁹. Sin embargo, Ricardo Mella usaba en 1895 una terminología equívoca. A la sociedad la asiste el derecho a la defensa. Y lo afirma con los mismos argumentos utilizados por la

¹⁰⁶⁷ "El vicio y el delito son el producto necesario, fatal del capitalismo y del gubernamentalismo en el mundo que se dice civilizado. La remoción de las causas, su supresión, traerá aparejada sin duda la de los efectos" Mella (1901), p.40.

¹⁰⁶⁸ LLunas habla de unos criminales <<instintivos>> que podrían identificarse con el criminal nato: "Nos quedan ara'ls criminals instintius: aquells que, per las condicions de son organisme, y sens que ells mateixos hi pugan posar remey, se senten irresistiblement inclinats á cometre dany en las personas ó á apoderarse violenta ó astutament de las cosas dels altres." LLunas (1891)b., p.54.

¹⁰⁶⁹ Esto podía ser tomado en un sentido literal. Otra forma de articular la relación entre Medicina y Justicia fue la desarrollada por Pedro Dorado y recogida -aunque no sabemos si asumida en su integridad- por Martínez Ruiz. Según Pedro Dorado, los métodos y prácticas de la Medicina debían ser el modelo sobre el que edificar "la nueva justicia". En primer lugar, la justicia del porvenir, como la higiene, debía ser fundamentalmente preventiva. En segundo lugar, deberían desaparecer las sentencias, que debían ser sustituidas por "providencias circunstanciales, planes de conducta, normas pasajeras y rectificables, como rectificables son las prescripciones del médico." En tercer lugar, el tratamiento del delincuente -como el del enfermo- debía ser individualizado, "no sólo con relación al delincuente, sino con relación a cada estado singular de cada delincuente..." Desde este punto de vista, las innovaciones introducidas por la Scuola Positiva eran especialmente positivas: "...el Derecho penal cesó de examinar el delito para examinar al delincuente (...). Antes con la doctrina clásica del libre albedrío, todos eran iguales, y a todos los que de su libre albedrío disponían mal, se les trataba de igual modo. Ahora la distinción se ha iniciado." Martínez Ruiz (1899), pp. 130 y 145-146.

Escuela Italiana:

"Si negamos la responsabilidad, y como consecuencia el derecho a imponer penas, no dejamos de afirmar el derecho de defensa (...) El individuo, lo mismo que la colectividad, derivándolo del instinto de conservación, afirma ese derecho que la lógica más elemental no puede rechazar."¹⁰⁷⁰

Martínez Ruiz, por el contrario, cuestiona ese derecho a la defensa social¹⁰⁷¹. En primer lugar, porque los que postulaban la necesidad de la defensa social estaban legitimando, de otra manera, el retorno del castigo: en función de las necesidades defensivas se puede -y se debe- aislar, deportar o incluso ejecutar a aquél que por sus malas disposiciones orgánicas se ve

¹⁰⁷⁰ Raúl (1895)b, p.2.

¹⁰⁷¹ Ya en 1887, en la revista Acracia, se citaban en un artículo firmado por "P", las drásticas medidas propuestas por el neurólogo francés Charles Féré. Medidas destinadas a impedir que la declaración de irresponsabilidad de los degenerados dejara inerte a los buenos ciudadanos frente a sus actos. A la sociedad le asiste el derecho de ser defendida: "La función esencial de todo gobierno es proteger, se dice. ¿Se cree que se ha satisfecho cuando se protege a la parte más degenerada de la población contra la más vivaz y fecunda? Puede discutirse la legitimidad del derecho de castigar; el derecho a ser protegido cuando se han llenado todas las obligaciones sociales es indiscutible." La conclusión desde este punto de vista es clara: "...podría ser justo de manera general el defender a la sociedad contra los actos perjudiciales, haciendo abstracción del estado mental de sus autores." El anónimo autor del artículo rechazaba de plano dicha propuesta. La afirmación del principio de irresponsabilidad no debería llevarnos a un endurecimiento del sistema penal, sino a la clemencia, y a la curación del enfermo. P. (1887), pp. 294-295. Kropotkin sigue esta misma línea. A la sociedad no le asiste, como pretende Lombroso, el derecho de defenderse contra un criminal que no es otra cosa sino un enfermo mental: "...cuando quiere sacar de estos hechos conclusiones a las que no tiene derecho alguno; cuando afirma, por ejemplo, que la sociedad tiene derecho a tomar medidas contra los que tienen defectos de organización, rehusamos terminantemente a seguirle." La sociedad por el contrario, tiene el deber de curar a los criminales "prodigándoles los mayores cuidados." Kropotkin (1889)a., p.1.

ineluctablemente abocado al delito¹⁰⁷². En segundo lugar, porque no se sabe muy bien de qué sirve defender a la sociedad: ¿acaso los criminales pueden destruirla? En opinión del joven Azorín pensar en esa posibilidad es absurdo, la "sociedad es indestructible: no necesita defensa."¹⁰⁷³ Y, en tercer lugar, porque cuando se habla de defender a la sociedad, no se dice, o no se quiere decir claramente de que orden social se está hablando: es evidente, que un anarquista no está interesado en la defensa del régimen jurídico y social existente¹⁰⁷⁴.

Ahora bien, Ricardo Mella no quería, con su referencia a la defensa social, justificar la instauración de nuevas formas de penalidad o legitimar la sociedad presente. La sociedad se ha de defender "como el paciente que se defiende de una dolencia..." En este sentido, las medidas destinadas a la curación del futuro organismo social no deben en ningún caso ser traumáticas. Frente

¹⁰⁷² Martínez Ruiz, como Pedro Dorado, ve cierta inconsecuencia entre los postulados deterministas que dicen sostener los antropólogos italianos y la nueva legitimación que alcanza en sus obras la pena y el castigo: "La pena es un movimiento de reacción. La sociedad recibe un daño en la ofensa; la sociedad repara el perjuicio con la defensa. Loco, niño, imbécil, el que cometa el agravio, ¿qué importa? La sociedad tiene el derecho de defenderse (...) <<Y para esto>>, preguntará el lector, <<para castigar a trancazo ciego y caiga el que caiga, tanto medir cráneos, y descubrir fositas occipitales, y tomar temperaturas? ¡Valiente servicio nos han hecho las alforjas!>>" Martínez Ruiz (1899), p.73.

¹⁰⁷³ Martínez Ruiz (1899), p.205.

¹⁰⁷⁴ Sin duda esta es la crítica más aguda de Martínez Ruiz: "Defendamos la sociedad; bien está. Pero, ¿qué sociedad? Más claro, ¿qué orden social? ¿El que aseguran los conservadores o el que tratan de imponer los avanzados? Ferri sale muy sencillamente del compromiso; un clásico aforrado en reaccionario no hubiera salido más campante. Se ha de defender el <<orden jurídico existente en un determinado momento histórico>>; o sea, el derecho positivo; o sea la ley; o sea, las amadas instituciones." Martínez Ruiz (1899), pp. 73-74.

a los <<monstruos>> -que serán raras excepciones en la sociedad futura- sería una "locura invocar el castigo en lugar de la terapéutica."¹⁰⁷⁵ La curación del enfermo se convierte en el objetivo. Los anarquistas españoles dicen muy poco de cómo debía ser el tratamiento de esta clase de individuos. Y en algunas ocasiones, la confianza ciega en los métodos de la Ciencia, les llevaron a legitimar las instituciones y prácticas psiquiátricas¹⁰⁷⁶.

¹⁰⁷⁵ Mella (1901), P.40. Martínez Ruiz -haciéndose eco de las aportaciones de Pedro Dorado- lo dice de otra manera. El tratamiento sustituirá a la pena: "No se ha de penar a quien lo merezca, no; esto era la doctrina de antaño. Se ha de favorecer, proteger, tutelar, curar a quien lo necesite. Borremos la palabra pena; pongamos en su lugar tratamiento." Martínez Ruiz (1899), p.129.

¹⁰⁷⁶ En la sociedad futura la cárcel será sustituida por la <<casa de curación>>. Esa es la opinión de LLunas: "Aixís es que, lo que té de fer el socialisme, es suprimir tots les presiris y presons (...) y fundar en son lloch casas de curació..." En esas casas no debe imperar el "castich embrutidor", sino "l'anhel de la regeneració del reclus per l'aplicació á sas malas inclinacions de la ciencia y'll treball atractiu y moderat." Sin embargo, hasta que no se consolide la sociedad anarquista, seguirán subsistiendo ciertas formas de penalidad: a la sociedad le asistirá el derecho de privar de libertad a quien lo merezca y existirá la posibilidad de indemnizar a las víctimas mediante el trabajo realizado en la <<casa de curación>>. LLunas (1891)b., p.54. Pero más chocante que la continuidad de este <<residuo>> de la vieja penalidad, es lo lejos que puede llegar la <<aplicación de la ciencia>>. Alvarez Junco menciona la propuesta de LLunas (El Productor (1887), nº 40.) de utilizar a los criminales para experimentos científicos peligrosos. Igual de llamativa es la idea de Salvoechea (Suplemento de la Revista Blanca, nº 20) de aplicar la corriente eléctrica a aquellos criminales que intentaran escapar de las colonias penitenciarias. Alvarez Junco (1991), p.270. Ahora bien, no todos los anarquistas españoles sostenían este tipo de opiniones. Martínez Ruiz se hacía eco de la crítica que había hecho Kropotkin (Las prisiones (1888)) de las instituciones psiquiátricas: "Ni prisiones ni casas de salud. Tan mala es una cosa como otra. Libertad absoluta; cuidados fraternales." Martínez Ruiz (1899), p.174. Ya vimos como Ricardo Mella veía en la camisa de fuerza el símbolo de un sistema social que había que destruir. Mella (1906), p.1.

Sin embargo, la degeneración no sólo fue relacionada con la criminalidad y las formas extremas de la enfermedad mental: alcanzó también al dominio de las ideas y teorías sobre el arte. La conexión entre genio y locura -que venía ya de lejos- fue puesta una vez más de relieve por Cesare Lombroso en Genio e follia (1864), y en L'Uomo di genio (1889)¹⁰⁷⁷. Max Nordau, por su parte, veía en el <<arte enfermo>>, el síntoma de un proceso de degeneración generalizado¹⁰⁷⁸. Este proceso era especialmente visible entre las clases acomodadas: la neurastenia era el precio a pagar por un progreso que suponía la sobreexcitación del sistema nervioso¹⁰⁷⁹. Pero no solo la neurastenia: existía, según Nordau, una relación profunda entre la cultura del fin de siglo y la histeria¹⁰⁸⁰. El psicólogo Théodule Ribot también especula al respecto. Las anomalías del sentimiento estético, manifestadas en las producciones artísticas, pueden estudiarse "como los efectos y la revelación de una diatesis morbosa..."¹⁰⁸¹ En este sentido, la tendencia obstinada hacia el pesimismo y la megalomanía, son claros signos de la patología

¹⁰⁷⁷ Lombroso destacaba, especialmente, la sensibilidad anormal del genio y su desarrollo moral retardado. Carlson, (1985), p.137.

¹⁰⁷⁸ Según Nordau, el arte, por si mismo, "es un ligero comienzo de desviación de la salud perfecta." Afirmación citada en Ribot p.454.

¹⁰⁷⁹ Carlson (1985), p. 138. La sociedad moderna, en opinión de Nordau, vivía una terrible crisis causada por la oposición entre las exigencias del cuerpo humano y las condiciones sociales. Pick (1985), p.24. Como hemos visto, este planteamiento es muy parecido al que Montseny elaboró a la hora de dar cuenta de las causas de la marea degenerativa.

¹⁰⁸⁰ Pick (1985), p.24.

¹⁰⁸¹ Ribot (1924), p. 454.

individual del artista. El pesimismo, de hecho, es la forma estética de una de las patologías del sentimiento: el placer del dolor¹⁰⁸².

Federico Urales recogió todo este entramado de especulaciones para fundamentar su crítica al decadentismo en literatura¹⁰⁸³. Para Urales el arte era "fisiológico, orgánico." No existe el gran artista "donde no haya un hombre superior

¹⁰⁸² "Ese pesimismo no es una enfermedad del arte sino del individuo y de la época que no puede producir otra cosa (...) El amor constante y saboreado con complacencia de lo lúgubre, lo morboso, lo macabro, es la forma estética del placer del dolor..." Ribot (1924), p.456. Según Ribot, encontrar placer en el dolor es claramente anormal. Esta afirmación está basada en la idea -spenceriana- de que el placer debe acompañar a las acciones útiles a la supervivencia del individuo, y el dolor a las que suponen la destrucción de éste: "Los evolucionistas han emitido la hipótesis de que han debido existir animales de tal modo conformados que en ellos el placer iría unido a las acciones destructoras, el dolor a las acciones útiles, y que, como todo animal busca el placer y huye del dolor, han debido perecer en virtud de su misma constitución, puesto que buscaban lo que destruye y huían de lo que conserva (...) nosotros vemos hombres que encuentran placer en actos que saben muy bien los han de conducir rápidamente a la muerte. Un ser, así constituido, es anormal..." Ribot (1924), p.92. Sobre la aplicación de este tipo de teorías en España: Maristany, L. (1985), El artista y sus congéneres. Diagnóstico sobre el fin de siglo en España, Barcelona, Tesis doctoral inédita.

¹⁰⁸³ Urales tomaba muy en serio las especulaciones de Lombroso y Nordau al respecto: "Los dos sabios antes citados, sabios en muchas cuestiones, ignorantes en otras, odian a los artistas, porque, mirando, como miran, al hombre con ojos de médico, observan que los caracteres de los que al arte se dedican y que para el arte reúnen condiciones, son organismos que, en punto de salud, dejan mucho que desear." Ahora bien, para Urales no todo artista era degenerado. El área de la desviación patológica se circunscribía al decadentismo: "No soy, como Lombroso, o como Max Nordau, enemigo sistemático de los artistas, pero no me simpatizan los que buscan la emoción estética en lo que el mundo llama vicio y que yo llamo organismos vencidos en esta lucha formidable que la especie humana sostiene contra la naturaleza..." Urales, F. (1899)g., "De la belleza", La Revista Blanca, 22, 624-626; pp. 624 y 625.

físicamente"¹⁰⁸⁴ Desde ese punto de vista <<fisiológico>>, los <<decadentes>>, dejan mucho que desear: "...el decadentismo no es una enfermedad literaria exclusivamente, sino que es, también, un caso de patología."¹⁰⁸⁵ Esta clase de individuos, caracterizados por su megalomanía¹⁰⁸⁶, propagan un arte vacío de contenido: "...reniegan del fondo y propagan el imperio e la forma."¹⁰⁸⁷ Ahora bien, este formalismo y este gusto por lo escabroso, lo triste, no es la expresión de la adopción voluntaria de un determinado estilo o gusto estético. Es la manifestación inevitable¹⁰⁸⁸ de la "impotencia orgánica" de una

¹⁰⁸⁴ Urales, F. (1903)e., "El arte, la mujer y el amor en el Ateneo de Madrid", La Revista Blanca, 115, 577-582; pp. 577 y 578.

¹⁰⁸⁵ Urales (1899)c., p.85. La censura al decadentismo en literatura hay que enmarcarlo dentro de la crítica de los anarquistas al "arte por el arte" de los modernistas y las vanguardias literarias en general. Vid. al respecto: Glöckner, W.K. (1995), "*Sean mis versos bombas que estallen a los pies del ídolo. La poesía como forma de acción directa*", en Hofmann, B., Joan i Tous, P. y Tietz, M. (eds.), El anarquismo español y sus tradiciones culturales, Frankfurt y Madrid, 129-137, pp. 130-131. Senabre Llabata (1988), pp. 28-30.; Siguán (1987), p. 38.; Litvak (1990), p.119.

¹⁰⁸⁶ "Esos organismos que se creen elegidos y miembros de una clase excelsa, no son sino degenerados de la especie que padecen manías de grandeza." Money (1899)a., p.665.

¹⁰⁸⁷ Doctor Boudin (1898)d., p.164. La crítica del formalismo en el arte también la encontramos en Guyau. Así lo refleja Fouillée: "El formalismo en el arte, al contrario, acaba por hacer del arte una cosa del todo artificial y, en consecuencia, muerta. Uno de los defectos característicos por el cual se deja arrastrar aquel que vive demasiado exclusivamente para el arte y se dedica al culto de las formas, es el no ver y sentir ya con fuerza en la vida más que aquello que le parece más fácilmente representable por medio del arte,..." Fouillée (1902), p.333.

¹⁰⁸⁸ Existe un <<determinismo intelectual>>: "Los artistas que no tienen ideas, porque no pueden tenerlas, faltándoles, como les falta, potencia intelectual para concebirlas, han de ser forzosamente decadentes (...). ¿Cómo sentir de suerte contraria a lo que obligan leyes orgánicas? El valor del arte, y el de los artistas no está ni en las cosas ni en el arte; está en nosotros.

clase de seres que han "gastado en la lucha por la vida todo su capital vital", como consecuencia de "una vida sedentaria y contemplativa"¹⁰⁸⁹: el que no tiene vida dentro de sí no la puede ver en nada¹⁰⁹⁰. El problema no se limita a la existencia de estos seres degenerados. Sus producciones artísticas -un arte enfermo-, al constituirse en una influencia ambiental, ya no son sólo síntoma, sino también causa del avance del proceso degenerativo:

"...el arte, particularmente el que produce el esteticismo, es un arte enfermo (...); y estas anomalías son parte muy importante a la desdicha que de la humanidad se apodera poco a poco, porque siendo el arte una figura ante la cual se emociona la especie nuestra, ésta, por medio de la emoción, castiga a su organismo de los desarreglos que el artista padece."¹⁰⁹¹

3.3. Ricardo Mella y la sociedad futura: la internalización de la buena conducta y la creación <<sociobiológica>> del hombre nuevo.

Uno de los problemas básicos que se plantearon los teóricos del anarquismo internacional es el de cómo habría de organizarse una sociedad futura sin Estado y sin sistema legal, y que a su vez hiciese posible el máximo de libertad posible ¿Cómo podría

Somos tal como somos..." Urales, F. (1899)h., "Determinismo intelectual", La Revista Blanca, 3, 359-361; p.360.

¹⁰⁸⁹ Doctor Boudin (1898)d., p.164.

¹⁰⁹⁰ "El que no lleva vida en si, no la ve en nada, y la emoción, como la idea en la economía orgánica, no es más que un consumo de vida." Urales (1968), p.172.

¹⁰⁹¹ Urales (1899)g., p.625.

garantizar una sociedad tal, que no se produjeran conductas dañosas tanto para los individuos como para su conjunto? La sustitución del gobierno y la ley, por el poder "real" de la comunidad de "censurar" la conducta de los individuos será una de las soluciones mas frecuentes¹⁰⁹².

Ciertamente, la "censura" -que puede ir desde el intento de convencimiento por argumentos razonados a la reprobación¹⁰⁹³- constituye un elemento claramente coactivo que limita la libertad de los individuos¹⁰⁹⁴. La estrategia de la mayoría de los

¹⁰⁹² Alan Ritter ofrece un breve pero significativo resumen de lo que afirmaban al respecto algunas de las figuras más prominentes en la historia de la teoría anarquista: "En la anarquía de Godwin 'el examen de cada hombre sobre la conducta de sus vecinos...constituiría una censura de la naturaleza más irresistible', a la que 'ningún individuo sería lo suficientemente temerario de desafiar'. Proudhon confía en la censura en el estado de anarquía de tal manera que 'actúe sobre la voluntad como una fuerza y la haga elegir el buen camino'. Bakunin sigue a Proudhon al ver 'el espíritu colectivo y público' de una sociedad anarquista como 'la única gran y todopoderosa autoridad...que podemos respetar'. Y Kropotkin es perfectamente cándido al explicar lo que hacer 'cuando vemos un acto antisocial cometido' en estado de anarquía. Nosotros debemos 'tener el coraje de decir alto en presencia de todo el mundo lo que pensamos de tales actos'." Ritter (1980), p.9.

¹⁰⁹³ Una idea de cómo esa censura no excluye elementos claramente represivos nos la ofrece Jean Grave: "Apretando la solidaridad todos los lazos sociales y no formándose estos sino en virtud de las afinidades, todo individuo que tratase de causar perjuicio a un miembro de la sociedad se vería inmediatamente reprobado por el medio en el cual viviese, pues cada persona comprendería que si dejaba cometerse un acto de injusticia sin descubrirlo, sería dejar la puerta abierta para otros que más tarde pudieran cometerse contra él. El agresor expulsado de todas partes, al rehuir todas sus relaciones el trato con él, comprendiendo que la vida la sería imposible, corregiríase mejor que aprisionándole..." Grave, J. (s.f)b., tomo II, pp. 192-193.

¹⁰⁹⁴ Ritter señala que el descrédito del anarquismo en la teoría política se debe a la supuesta contradicción existente entre postular, por un lado, la libertad ilimitada, y recurrir, por el otro, a la censura pública para controlar el comportamiento. La tesis que sostiene el mismo autor es que la

teóricos se basaba, bien en negar rotundamente que la influencia social de la opinión coartase en ninguna forma la libertad individual¹⁰⁹⁵, bien en tratar de demostrar que, aunque la censura pública suponga un límite a la libertad, lo hace menos que cualquier otra alternativa que tome como base el sistema legal¹⁰⁹⁶. En ambos casos, la "internalización" de la "buena

libertad no es el principal valor político -y por tanto absoluto- entre los anarquistas, sino que su objetivo era el de buscar una sociedad que combine la mayor libertad individual con la mayor unidad de la comunidad (Ritter (1980), pp. 2-3). Sin embargo, a nuestro juicio, la libertad no siempre aparecía como un valor subordinado. La afirmación de la libertad absoluta no era rara, no sólo entre los individualistas stirnerianos, que al fin al cabo constituyeron una corriente minoritaria y marginal, sino, por ejemplo, en Bakunin, quien llegó a "admitir que el individuo se adhiera a grupos cuyos fines sean corromper y destruir la libertad individual o pública." Guérin, D. (1968), El anarquismo, Buenos Aires, p.42.

¹⁰⁹⁵ Intentando hacer ver, por ejemplo, que la censura de la opinión pública es tan inevitable como lo es una ley natural, y, por tanto, los límites que impone a la libertad son de la misma clase que los que impondría algo que no puede ser evitado (un caso claro es la muerte). En el caso de Bakunin, la influencia de la opinión pública cae bajo la esfera de las leyes sociales. Sobre éstas afirma: "El hombre nunca podrá ser libre respecto de las leyes naturales y sociales. Estas leyes, que por conveniencia de la ciencia se dividen en dos categorías, pertenecen en realidad a una sola, porque son todas leyes igualmente naturales..." De esta forma "la influencia natural que ejercen unos hombres sobre los otros, es también una de esas condiciones que no puede subvertirse." Bakunin (1978), p. 202.

¹⁰⁹⁶ Según Ritter el gobierno legal es "un método de control señalado por las siguientes características: es aplicado por un pequeño número de agentes, quienes establecen reglas generales y permanentes para todos los miembros de la sociedad y que hacen cumplir estas reglas mediante penas fijadas para cada tipo de delito." La censura, según los anarquistas es comparativamente mejor porque: a) al ser el número de agentes del gobierno poco numeroso, la información que tienen de los individuos es escasa, con lo que son tratados como un grupo indiferenciado, mientras que la "censura" al descansar en cada uno de los individuos de la comunidad, permite ajustar las directivas y sanciones a las circunstancias de cada uno; b) la ley exige -dada su generalidad- a toda una clase de individuos comportarse de la misma manera en una variedad grande de circunstancias, mientras que la censura opera mediante imperativos singulares que se prescriben, no de acuerdo a máximas previamente escritas, sino en función de cada

conducta" juega un papel de primer orden¹⁰⁹⁷. Esta implica, como vemos, desde el primer momento, un moldeamiento de la naturaleza humana por el medio social.

Ricardo Mella¹⁰⁹⁸, en el Segundo Certamen Socialista (1889), trazó en su trabajo "La nueva utopía" un cuadro de lo que debía ser la sociedad futura, aunque sin entrar de lleno en la cuestión de cómo se iba a organizar una sociedad sin gobierno ni leyes¹⁰⁹⁹. Aborda esta cuestión central de manera clara en su folleto de 1901 La coacción moral¹¹⁰⁰. En él se afirma que "en

caso particular; c) las leyes no se ajustan tan rápidamente -dada su permanencia- a las circunstancias cambiantes. Ritter (1980), p.19.

¹⁰⁹⁷ Irving L. Horowitz dice al respecto que "la anarquía como afirmación, significa (...), la <<internalización>> de las normas de conducta en grado tan elevado que elimina por completo la necesidad de la coacción externa." Horowitz, I.L. (1982), Los anarquistas. 1. La teoría, Madrid, p.14. Se trata de convertir lo externo-coactivo en immanente.

¹⁰⁹⁸ La figura de Ricardo Mella como teórico ha llamado la atención de los historiadores del movimiento obrero. Hobsbawm afirma que es el único "teórico anarquista ibérico importante." Hobsbawm E.J. (1983), Rebeldes primitivos, Barcelona, p.130. Sobre Mella, se pueden consultar entre otros, Muñoz, W. (1974), Antología ácrata española, Barcelona; Segarra, A. (1977), Federico Urales y Ricardo Mella, teóricos del anarquismo español, Barcelona; Fernández Alvarez, A. (1990), Ricardo Mella o el anarquismo humanista, Barcelona; Lobo, J.A. (1979), "El anarquismo humanista de Ricardo Mella", Estudios filosóficos, 77, vol. XXVIII.

¹⁰⁹⁹ "La nueva utopía" ha sido reeditada recientemente en Gómez Tovar y Paniagua, (eds). (1991), pp.119-138. En este mismo libro (pp. 25-34) Gómez Tovar analiza el trabajo de Mella. Véase también al respecto, Segarra (1977), pp. 71 y 72.

¹¹⁰⁰ Ricardo Mella dice lo siguiente sobre el proceso de elaboración del folleto: "Hace algunos años escribí este pequeño trabajo que amigos muy queridos intentaron publicar en forma de folleto. A pesar de sus buenos deseos, no podrá ver la luz sino en periódicos de Norte América y Cuba, y aún esto de manera incompleta. Puede, pues, decirse que son estas páginas casi desconocidas en España. Y respondiendo a excitaciones de otros

una sociedad libre, basada en la igualdad de condiciones, bastará la coacción moral para mantener la armonía y la paz entre los hombres"¹¹⁰¹. Como vemos Mella no tiene reparos en utilizar la palabra coacción. Pero también en el anarquista gallego la "internalización" ocupa un lugar primordial a la hora de hacer compatibles la paz social con el máximo posible de libertad. La idea de Mella es la de un proceso evolutivo en el que "la coacción social, identificándose poco a poco con la conciencia del individuo y con la Naturaleza, se torna a la postre en coacción moral interna, de tal manera que el hombre llega a guiarse únicamente por sus juicios, sobreponiéndose a todo motivo de temor y al temor mismo"¹¹⁰². Lo que nos interesa aquí de la aproximación de Mella a este proceso evolutivo de "internalización" de la buena conducta, es la influencia decisiva que ejercen Spencer¹¹⁰³, y, de manera bastante más secundaria,

amigos no menos queridos, he revisado y corregido las antiguas cuartillas." Mella (1901), p.5. Sobre lo afirmado por Mella, ya hemos mencionado que aparecen partes (vid. nota 84 de este capítulo) de La coacción moral en El Despertar de Nueva York en 1893. Lo interesante de este hecho, desde el punto de vista de la trayectoria intelectual del autor, es que parece que las ideas fundamentales sobre las que descansa el texto parece que han madurado años antes de 1901. Esto explicaría la discrepancia existente entre esta obra -que se apoya de manera muy importante en la ética spenceriana- y el folleto aparecido en 1900, Del amor. Modo de acción y finalidad social, donde, como hemos visto, se revisan de manera muy crítica parte de los fundamentos sobre los que descansaba el evolucionismo de Spencer.

¹¹⁰¹ Mella (1901), p.7.

¹¹⁰² Mella (1901), p.9.

¹¹⁰³ Como hemos visto repetidamente, la influencia de Spencer en Mella es grande. Es algo que el mismo reconoce, (véase Mella (1926), p.5) y que la bibliografía más reciente a señalado (Fernandez Alvarez (1990), p. 92.; Lobo (1979), p.76.). En el caso concreto de La coacción moral es notable la impronta de las obras de ética de Herbert Spencer. De entre ellas, sin duda, la que ejerce más influencia es The data of Ethics, publicada por

Darwin¹¹⁰⁴, a la hora de justificarlo "científicamente".

Antes de entrar en la parte central de la cuestión, conviene que nos detengamos un momento en lo que entiende el autor por "coacción moral". Para Mella no es otra cosa que "lo que suele llamarse espíritu público porque resume las costumbres, sentimientos o ideas aceptadas universalmente en un momento dado..."¹¹⁰⁵ Ese espíritu público no obra bajo mecanismos indirectos, ni supone la imposición necesaria del mayor número sobre las voluntades individuales: "...se reduce al simple cambio no reglamentado, de influencias personales y colectivas entre todos los elementos que componen la sociedad."¹¹⁰⁶ Este intercambio de influencias, que, como vemos, no está confinado y se ejerce por todos, es recíproco, y acaba por modificar los sentimientos individuales y colectivos. Aunque indiscutiblemente supone una "presión", la coacción moral descansa, en última

primera vez en 1879. Existe una traducción española (S. García del Mazo) de 1881 publicada en Madrid bajo el nombre Fundamentos de la moral. No se puede descartar que Mella leyera la obra directamente en inglés (de la misma manera que leía -Nettlau (1969), p.586- revistas como The Alarm, Freedom o Liberty). Nosotros hemos utilizado la traducción francesa de 1880 bastante más accesible.

¹¹⁰⁴ Transcribe dos fragmentos del capítulo IV del Origen del hombre. En este capítulo se trata, fundamentalmente, de proponer una posible explicación evolutiva del origen del sentido moral. Sin embargo, veremos cómo no es la línea de argumentación de Darwin la que realmente le interesa, sino la de Spencer.

¹¹⁰⁵ Mella (1901), p.8.

¹¹⁰⁶ Mella (1901), p.8. Cabe preguntarse si la visión de Mella de las relaciones humanas no presenta un rasgo muy característico del anarquismo señalado -y criticado duramente- por Horowitz: "El anarquismo ha sido tradicionalmente un fracaso, en parte debido a que nunca fue capaz de contemplar la vida práctica de los hombres como algo que se extiende más allá de unas relaciones cara a cara." Horowitz (1982), p. 65.

instancia, en el acatamiento voluntario¹¹⁰⁷.

Se introduce, finalmente, una cuestión terminológica. Admite que en realidad está hablando de una "coacción social", pero como se la suele identificar con la "hegemonía de un todo orgánico sobre sus partes", prefiere hablar de "coacción moral" o "libre cambio de influencias recíprocas"¹¹⁰⁸. Como vemos, Ricardo Mella rechaza la idea de la sociedad-organismo¹¹⁰⁹, lo cual, parece constituir una significativa discrepancia con Spencer¹¹¹⁰.

¹¹⁰⁷ Mella (1901), p.8. En nuestra opinión el modelo trazado aquí por Mella se aproxima bastante al que describe Bakunin en el siguiente fragmento: "<<Cada uno es autoridad dirigente y cada uno es dirigido a su vez. Por tanto, no hay autoridad fija y constante, sino un cambio continuo de autoridad y de subordinación mutuas, pasajeras y sobre todo, voluntarias.>>". Citado en Velasco Criado, p. 174. Se trataría de una sociedad en la que según el comentario de Velasco Criado, "todos son maestros y discípulos, en donde la autoridad se basa en el puro consentimiento." Velasco Criado (1993), p.175.

¹¹⁰⁸ Mella (1901), p.9.

¹¹⁰⁹ Mella quiere advertir, fundamentalmente, que la coacción a la que él se refiere es una coacción "real", es decir, la que se extiende en círculos concéntricos desde la familia hasta el resto de los hombres-, no una cierta "coacción nebulosa derivada de un ente metafísico y ejercida casi misteriosamente, según pretenden todos los que, hablándonos de derecho social, de sentimiento colectivo, de salud pública, etc., colocan en el pináculo de su rara teología una sociedad *sui-generis*, distinta de sus componentes, superiores a ellos, y más santa y más venerada que ellos mismos; una entidad todopoderosa que habla, no por las bocas de los que la constituyen, sino por medios providenciales, y piensa y siente y actúa por propios y particulares impulsos, como si tuviera cuerpo real y órganos adecuados de expresión, a semejanza de lo que hacen los creyentes con su dios antropomórfico." Mella (1901), p. 18.

¹¹¹⁰ Según Leszek Kolakowski, Spencer observa "una analogía real y profunda entre los caracteres estructurales y funcionales de una sociedad, por una parte, y las cualidades de los organismos vivos por otra." Kolakowski (1979), p.119. Hay motivos

Sin embargo, el apoyo "científico" del filósofo inglés se hace imprescindible a la hora de articular su particular concepto evolutivo de "internalización", y sobre todo, cuando se intenta dulcificar la componente represiva que implica toda autocoacción. Según esta concepción, en una primer fase histórica, "según lo demuestra Spencer", los hombres "se guían principalmente por el temor al jefe, a la divinidad, al poder del Estado o de la ley, y finalmente de la opinión pública."¹¹¹¹. En la segunda fase,

políticos para apoyarse en el organicismo: "...a la recusación constante de un intervencionismo estatal que sobrepone sus normas a la espontaneidad de los individuos libres, corresponde la representación del desarrollo de un organismo por autorregulación; el orden político y el orden biológico (...) se unifican en la simbiosis de un auto-dinamismo" Conry (1987), p. 87. Sin embargo, desde el punto de vista de una filosofía ultraindividualista, la equivalencia sociedad-organismo no deja de ser problemática: Spencer abraza claramente la equivalencia entre *sociedad y organismo* en los Principles of Sociology (1876), mientras que en The Man versus the State (1884), afirma que la sociedad no es nada en sí misma, sino una limitación de mutuas actividades, un sistema de equilibrio entre las fuerzas individuales (De Vos, P.J. (1970), Herbert Spencer as positivist-organicist: contradiction in his theories, Fort Hare University, p.12.). Para Patrick Tort hay que distinguir en Spencer un primer organicismo estático (la sociedad es como un organismo) y otro dinámico posterior (la sociedad evoluciona como un organismo). El primero será abandonado por el filósofo inglés, ya que podría "naturalizar" un cierto dirigismo estatista: la analogía entre sistema nervioso central y algún tipo de centro director de la sociedad es demasiado evidente. No renunciará, sin embargo, al segundo (vid. Tort, P., "Spencer et le système des sciences", estudio preliminar a: Spencer, H. (1987), Autobiographie. Naissance de l'évolutionisme libéral, París, pp. XLIII y XLIV). Un resumen de lo que considera el filósofo inglés como análogo en la sociedad y el organismo individual, en Spencer (1883), Tomo II, pp. 438-439.

¹¹¹¹ Mella (1901), p.197. Para Spencer, los tres "controles" (político, religioso, social), aunque no generaban el "control" propiamente moral, preparaban su desarrollo. Según el positivista británico la evolución de la conciencia moral, es prácticamente idéntica a la subordinación de los sentimientos mas simples a los mas complejos. Los mas complejos son aquellos que subordinan las satisfacciones próximas a las lejanas y viceversa. Precisamente, es con medios de coacción desarrollados cuando se pueden dar las experiencias suficientes que hagan familiares los beneficios de la subordinación de los sentimientos simples a los complejos. De

se produce la "internalización" -la identificación consciente o inconsciente con las influencias ambientales-. El hombre, finalmente, actúa de manera <<auto-noma>>, es decir, se obliga a sí mismo independientemente de cualquier elemento de temor u otro motivo derivado de la presión externa, sin otra guía que el elemento del deber. Aquí, es donde la cita a Darwin se hace pertinente:

"Según Darwin, 'los sentimientos de amistad y simpatía, lo propio que la facultad de ejercer imperio sobre sí mismo, se fortalecen a pesar de todo por el hábito y como la fuerza de raciocinio progresa en lucidez y permite al hombre aquilatar la justicia de la opinión de los demás, llegará un día en que se verá obligado a seguir ciertas líneas de conducta, prescindiendo de la pena o el placer que sienta al hacerlo'. 'Entonces -agrega- podrá decir: <<Yo soy el juez supremo de mi propia conducta>>, y repetir las palabras de Kant: <<No quiero violar en mi persona la dignidad humana>>' "¹¹¹²

Para aclarar el sentido de la cita del naturalista inglés tenemos que remitirnos obligatoriamente a su contexto. Esto es, a la explicación que desarrolla Darwin sobre el origen del sentido moral o "conciencia" en el capítulo IV de El origen del hombre¹¹¹³. Según ella, la moral reposa sobre los instintos sociales que son "seleccionados" a lo largo de la evolución. Ellos están ligados de una manera general a la "simpatía", es

hecho la aparición de los sentimientos propiamente morales -y los frenos correlativos- se da en una época tardía de la evolución humana, al no darse anteriormente las condiciones de su desarrollo. Vid. Spencer, H. (1880), Les bases de la morale évolutionniste, París, pp. 98-99, 102 y 105.

¹¹¹² Mella (1901), pp. 9-10.

¹¹¹³ Véase Darwin, Ch. (1982), El origen del hombre, Madrid, pp. 100-128. En cuanto a la interpretación de ésta parte de El origen del hombre, hemos seguido muy de cerca la de Quiniou (1992), pp. 47-54.

decir, a la capacidad de experimentar de alguna forma en carne propia los sufrimientos y alegrías ajenas y que nos hace salir de nuestro <<ego>>¹¹¹⁴. Dicha capacidad está al principio poco desarrollada, con una extensión limitada (la tribu por ejemplo), e incluye comportamientos que nosotros juzgaríamos inmorales. Con el desarrollo evolutivo de las facultades intelectuales, el efecto de la acción de la opinión de los demás y del hábito, y, en general, de la cultura, se extiende el radio de acción de la "simpatía" que se abre a un horizonte cada vez más universal.

Sin embargo, esto, por si solo, no da cuenta de la apariencia de trascendencia de la razón práctica: el origen del sentido del deber, su carácter por definición prescriptivo, parecen escapar a toda explicación "natural". No es casual, en este sentido, que el capítulo IV del Origen del hombre comience por la siguiente cita de Kant: "<<Deber! Maravilloso pensamiento que no obras por insinuación, por lisonja ni por ninguna suerte de amenaza, mas tan sólo manifestándote al alma en su desnuda austeridad, imponiendo el respeto, cuando no siempre la obediencia; ante tu vista enmudecen los apetitos todos, por tenaces que sean; en secreto, dime, ¿dónde, dónde tienes tu

¹¹¹⁴ Distinta del amor, la "simpatía" descansa en la fuerza de la retentiva, que "nos hace no olvidar antiguos estados de placer o dolor. De aquí, que a la vista de "otra persona, víctima del hambre, del frío" se excite en nosotros algún recuerdo de estos estados, y nos veamos impelidos a aliviar el sufrimiento ajeno, "con el fin de aliviar al propio tiempo el sentimiento de tristeza engendrado por el espectáculo de la desgracia" (Darwin, Ch. (1982), p. 108). Darwin se apoya aquí, fundamentalmente, en Adam Smith (en especial su obra de 1759 Teoría de los sentimientos morales) y en el psicólogo Alexander Bain (véase al respecto Raphael, D.D. (1979), "Darwinismo y ética", en Barnett, S.A. (ed), Un siglo después de Darwin. 1. La evolución, Madrid, 209-246; pp. 213-214.).

origen?¹¹¹⁵>>" El desafío de Darwin es, precisamente, el de dar una respuesta a esta pregunta a través de una explicación inmanente, y al contrario que Kant, sin tener que acudir a ningún recurso más allá de lo empírico-fenomenico.¹¹¹⁶

Desde este nuevo punto de vista, el sentido del deber no es más que la conciencia de un instinto social fuerte y persistente -"sancionado" positivamente por selección natural-, que en ocasiones se ve vencido por otros deseos o impulsos menos duraderos -por ejemplo, el hambre-, pero más poderosos en el momento en que se determina la acción. Es aquí donde el considerable desarrollo de la memoria y la reflexión en el ser humano ocupa un papel central. La memoria y la reflexión le permiten comparar, aquilatar y juzgar las acciones pasadas, presentes, y futuras; se constituyen en *conditio sine qua non* del ente moral¹¹¹⁷. Por su parte, el instinto social o "simpático", al ser de naturaleza más duradera que otros impulsos o instintos, funciona, a la hora de fundamentar un juicio sobre los propios actos, como guía de conducta, como criterio permanente que

¹¹¹⁵ Darwin (1982), p. 101.

¹¹¹⁶ Para Kant el origen "digno" del poder del deber no "puede ser menos que lo que eleve al hombre por encima de sí mismo." Kant, I. (1977), Crítica de la razón práctica, Buenos Aires, p.94.

¹¹¹⁷ La afirmación de Darwin no puede ser más contundente: "...llamamos morales todas las acciones de cierta clase llevadas a cabo por un ente moral, el cual no es más que un ser capaz de comparar sus acciones o motivos pasados y futuros, y aprobarlos y desaprobarnos." Darwin (1982), p.113.

permite distinguir lo bueno de lo malo¹¹¹⁸. Se trata, en definitiva, de una "voz interior" en toda análoga al sentimiento del deber¹¹¹⁹.

¹¹¹⁸ En el siglo pasado, el filósofo francés J.B. Guyau resumió con acierto la posición de Darwin: "Hay más. Hay un elemento que no hemos introducido todavía en la cuestión: la memoria y la reflexión. Suponed que los instintos morales o sociales entran en lucha con algún deseo súbito, violento (...) como el hambre, como una pasión, como el odio: son vencidos. Pero una vez saciada el hambre o el rencor satisfecho, el placer nacido de esta satisfacción se disipa: los instintos sociales quedan persistentes y vivos: tienen por sí todo el pasado, todas las tendencias, todos los hábitos acumulados lentamente por la herencia; no tienen contra sí mas que un momento de placer, ya desaparecido y lejano. Cuando entonces la inteligencia recogiendo con la reflexión el acto realizado, lo compara a las exigencias del instinto social, siempre vivo y presente, no puede no tomar horror a este acto; en estas condiciones el recuerdo de la derrota sufrida por el instinto social, toma necesariamente la forma de un remordimiento. Lo mismo, la previsión de una victoria conseguida por este mismo instinto toma por necesidad la forma de un deber." Guyau, J.M. (s.f.), La moral inglesa contemporánea. Moral de la utilidad y de la evolución, Madrid, pp. 226-227.

¹¹¹⁹ Hay que aclarar que lo que Darwin intenta explicar con el recurso a la persistencia del instinto social, es el carácter prescriptivo, "obligatorio" del sentido del deber, no de establecer un "contenido" para la ética. De hecho, el contenido de lo que se deba o no se deba hacer, lo que sea "bueno" o "malo", depende en gran medida de las circunstancias ambientales y la historia evolutiva particular de cada especie. El ejemplo que utiliza el propio Darwin es bastante explícito: "Bueno será que, ante todo, advierta que no es mi intento sostener que un animal rigurosamente sociable deba adquirir en todo el mismo sentido moral que nosotros, suponiendo que sus facultades morales llegaran a tanta actividad y desarrollo como el hombre (...) Así, para usar un ejemplo extremo, si se reprodujeran los hombres precisamente en las mismas condiciones que las abejas, no cabe la menor duda que las abejas trabajadoras, las hembras no casadas, tendrían por deber sagrado matar a sus hermanos, y que las madres procurarían destruir a sus hijas fecundas, sin que nadie pensase en intervenir. Sin embargo, en esta suposición, la abeja o cualquier otro animal social alcanzaría, según creemos, algún sentimiento de lo bueno o lo malo, es decir, una conciencia." Darwin (1982), p.102. El texto citado nos puede llevar a la conclusión de un profundo relativismo moral y a la idea de que la cita kantiana encierra un grado importante de inconsecuencia (Howard, J. (1987), Darwin, Madrid, pp. 106-110). En nuestra opinión, sin embargo, aunque el horizonte de universalidad se restringe dramáticamente (no existe un "bueno" o "malo" absolutos para cualquier ente racional), lo importante,

Así pues, la <<ley moral>> no es entonces otra cosa sino una <<regla instintiva>> que ignora su propio origen. Una "sensación", un sentimiento "complejo", en cuya génesis la cultura juega cierto papel, pero plenamente explicable desde un plano empírico¹¹²⁰. Sin embargo, hablar de "regla instintiva" no nos debe llevar a la idea de un hombre como "autómata moral", es decir, a la anulación por definición de la moral. Por el contrario, la imagen del hombre se vuelve conflictiva. En él luchan impulsos e instintos contrapuestos. El instinto social empuja vagamente al hombre a socorrer a los semejantes, pero en el caso de éste no toma la forma de un "instinto especial" que determine ni que lo vaya a hacer, ni la manera en que en ese posible socorro se lleva a cabo¹¹²¹. Además, el desarrollo de la "simpatía" hace que cada vez aprecie en mayor grado la opinión de sus semejantes, lo cual genera nuevos móviles que pueden empujar sus actos en un sentido u otro¹¹²².

y lo que hace pertinente la referencia a Kant, es que sí existe una única referencia moral -"nuestro" particular instinto social- para todos los seres humanos.

¹¹²⁰ Quiniou (1992), p. 51.

¹¹²¹ La razón y la experiencia sustituyen progresivamente la acción del instinto a la hora de establecer el modo de auxiliar al prójimo: "Aunque el hombre, como acabamos de notar, no posee instintos especiales que le enseñen cómo debe ayudar a sus prójimos, sin embargo, existe en él ese natural impulso; y con sus altas facultades intelectuales, naturalmente se deja guiar en esto por la razón y la experiencia." Darwin (1982), p. 111.

¹¹²² "La simpatía instintiva que posee le hace apreciar vivamente la aprobación de sus semejantes; porque como Bain ha demostrado, el amor a la alabanza, el sentimiento vehemente de la gloria y el horror aún más grande al desprecio y a la infamia 'son debidos a los efectos de la simpatía'. Por consiguiente, ejercen influencia muy grande en el hombre y su conducta los deseos, la apreciación o la censura de sus semejantes (...) De este modo, pues, los instintos sociales que el hombre debió adquirir cuando se hallaba en una época grosera de su vida,

Es a partir de aquí donde podemos determinar con más claridad el sentido del texto de Darwin citado por Mella. Como vemos, todos los desarrollos anteriores implican una ampliación progresiva del radio de elección del ser humano. Si a esto añadimos la creciente capacidad de "ejercer imperio sobre si mismo", la conclusión es que Darwin no solo intenta fundamentar empíricamente el origen del sentimiento del deber, sino lo que Kant llamaba "único principio de todas las leyes morales y los principios que les convienen"¹¹²³: la autonomía de la voluntad, la plena capacidad de determinar la propia conducta en un sentido determinado "prescindiendo de la pena o el placer que sienta al hacerlo". La autonomía, en su trascendencia, aparece, de manera paradójica, como un hecho de evolución, o dicho de otra forma, de heteronomía¹¹²⁴.

Ciertamente la afirmación de la autonomía y de la libertad como valores superiores, es algo a lo que siempre han estado dispuestos los teóricos anarquistas, y Mella no iba a ser una excepción. Pero, aunque para apoyar esta afirmación se acuda a Darwin, esto no significa que se siga su línea de

probablemente por sus progenitores de forma símica, dan todavía impulso a muchas de sus mejores acciones, pero éstas se determinan principalmente por los deseos y juicio de nuestros semejantes;..." Darwin (1982), pp. 111-112. Vid. también Guyau (s.f), p. 230.

¹¹²³ Kant (1977), p.39.

¹¹²⁴ Como dice Yvon Quiniou, "se destruye el dispositivo ideológico fundador en Kant, es decir, el idealismo, y no la <<cosa en sí>>" Quiniou (1992), p.52. Nota 20.

argumentación¹¹²⁵, ni que el anarquista gallego sea plenamente consecuente. Si en el naturalista británico, la evolución biológico-cultural produce las condiciones de la libertad moral, en Ricardo Mella, produce la armonía entre sociedad e individuo, pero al precio de reducir al mínimo la autonomía real del último. Esta cuestión es la que vamos a desarrollar a continuación.

Como hemos visto, en el proceso de internalización - "identificación consciente o inconsciente con las influencias ambientales"- se llega a un punto en que el individuo actúa de "acuerdo consigo mismo", es decir, sin que la conducta esté determinada por ningún tipo de coacción externa: se llega a la autocoacción. Sin embargo, este estadio todavía, desde el punto de vista de un intento teórico que busque la eliminación de todo elemento coactivo en la relación grupo social-individuo, es bastante imperfecto, ya que el sentido del deber no es sino el "eco" interiorizado de la compulsión ejercida por el grupo social tanto en el presente como en el pasado. Es entonces cuando el elemento clave de la utopía moral spenceriana entra en juego en el esquema de Mella: "...Spencer llega (...) a la conclusión `de que el sentimiento del deber o la obligación moral es transitorio

¹¹²⁵ El aspecto de Darwin que interesó más a Mella es el relacionado con el "automatismo de las acciones" (Mella (1901), p.9,) y el de la posible "fijación por herencia" de los hábitos morales: "Al pensar -afirma Darwin- en las generaciones futuras, no hay ningún motivo para temer que en ellas se debiliten los instintos sociales, y podemos admitir que los hábitos de virtud adquirirían mayor fuerza fijándose por la herencia." Mella (1901) p. 52. (cf. Darwin (1982), pp. 126-127). Como vemos, Ricardo Mella estaba más interesado en apuntalar "científicamente" la idea de la "no posibilidad" en la sociedad futura de conductas dañinas para la comunidad, que en fundamentar un concepto positivo, y no meramente negativo de la libertad.

y debe disminuir a medida que la moralidad aumente.' "¹¹²⁶

¿Como justifica Spencer -y con él Mella- esta afirmación? Mediante dos proposiciones coordinadas. En primer lugar, mediante la idea, a la que ya hemos aludido antes, de que el cambio de condiciones (tanto el medio físico, como el social) produce cambios concomitantes en las unidades sociales (naturalezas de los individuos). Lo importante aquí es que los sentimientos de los individuos también son susceptibles de modificaciones correlacionadas con la evolución. Según Spencer el sentido del deber no es más que un sentimiento complejo¹¹²⁷, y, por tanto, susceptible de cambio o incluso de desaparición.

¹¹²⁶ Mella (1901), p. 10. Es el mismo texto de Spencer (1880), p.110. Vid. también Spencer, H. (s.f)d., La moral de los diversos pueblos y la moral personal, Madrid, p.48. La idea ya está presente en Mella en el Segundo Certamen Socialista: "Siguiendo estas ideas, Spencer deduce la consecuencia necesaria de la proximidad de un estado social, en el que la obligación como elemento de la conciencia colectiva desaparecerá, y en la que los individuos se guiarán únicamente por los sentimientos morales, como hoy se guían por las sensaciones." Mella (1890)a., p.66.

¹¹²⁷ Un sentimiento que, según la crítica de Spencer a Kant, es una "inclinación" de naturaleza nada suprasensible y que tiene su origen en el proceso evolutivo. El sentimiento de deber tiene dos componentes fundamentales. Por una parte, la experiencia acumulada ha generado la conciencia de que la dirección de la conducta dada por los sentimientos que se conectan con resultados lejanos y generales, contribuyen ordinariamente mejor al bienestar que la dirección dada por los sentimientos que dirigen a la satisfacción inmediata. La idea de que existe un "valor" diferencial en función de la utilidad en la dirección de la conducta, constituye un elemento del sentimiento de obligación. Por la otra, la coerción exterior interiorizada (ambiental y hereditariamente), produce la incitación a la acción que encierra la conciencia de obligación (Spencer (1880), p.109. Sobre la idea del sentido del deber como "inclinación" véase Spencer, H. (1894), Problèmes de Morale et de Sociologie, París, pp. 39-40.

En segundo lugar, existe una relación entre "estados de conciencia agradables y actividades útiles a la conservación de la vida" y "sentimientos desagradables o habitualmente evitados" y "actividades directa o indirectamente destructoras de la vida"¹¹²⁸. Como consecuencia, los placeres y dolores son relativos a las transformaciones orgánicas y morales del ser humano. Esto es de tal manera que, la naturaleza humana al transformarse hace agradables, al acomodarse a las exigencias de la vida social, las acciones necesarias a dichas exigencias y desagradables las opuestas a éstas¹¹²⁹. Mella resume sucintamente la forma en que se coordinan estos dos mecanismos:

"Esta bien probado que el cambio sucesivo de las condiciones modifica las costumbres, las ideas y los sentimientos de tal modo que, a medida que desaparecen las condiciones que hacían desagradables ciertos actos, se desenvuelven otros que los tornan agradables, y

¹¹²⁸ Spencer (1880), p. 67.

¹¹²⁹ Véase Spencer (1883), Tomo I. pp. 121 a 126. En estas páginas del prólogo del libro, Salvador Sanpere i Miquel director de la Revista de Ciencias Históricas, discute las consecuencias filosóficas y éticas de la relatividad de los placeres y dolores. Sobre esto hay que decir que el papel del placer y el dolor era central en la concepción que tenía Spencer de la dirección de la conducta. La idea del psicólogo Alexander Bain en torno al fundamento de la acción voluntaria -el incremento de la frecuencia de un movimiento se produce cuando este ha ido seguido de un acontecimiento placentero- fue aceptado por Spencer que redefinió el placer como un estado de conciencia que se trata de prolongar, y el dolor como un sentimiento que se trata de sacar de la conciencia (Boakes (1989), pp.36-37). Así, para Spencer, el mero conocimiento de algo, no mueve a la acción, sino el sentimiento asociado a este: "Si al andar me clavo una espina, o si por inadvertencia meto mi mano en el agua hirviendo, me estremezco: la sensación fuerte produce el movimiento sin intervención del pensamiento. Al revés, la proposición que me enseña que un alfiler pica y que el agua escalda, me deja indiferente." Spencer (1883). Tomo I. p.366.

recíprocamente"¹¹³⁰

Finalmente a medida que se desarrolle la verdadera moral, que tiene por "sujeto propio la forma que adquiere la conducta universal en las últimas etapas de la evolución"¹¹³¹, la idea y el sentimiento de obligación irán desapareciendo. La verdadera conducta moral será la apropiada al estadio social perfecto. En él se producirá un ajuste total entre las naturalezas de los individuos y los requerimientos de la vida social, entre el bien de los individuos y el bien social. En él, el elemento coactivo presente en la idea de obligación se desvanecerá, ya que no será necesario como determinante de la conducta apropiada a las necesidades de la vida social, al estar plenamente adaptados los placeres y dolores a dichos requerimientos¹¹³²:

¹¹³⁰ Mella (1901), p.10.

¹¹³¹ Spencer (1880), p.16. A este estadio de la evolución corresponde la verdadera conciencia moral. La conciencia moral se caracteriza por considerar los efectos "intrínsecos" de las acciones. Trata de determinar las condiciones que contribuyan por sí mismas a la mayor felicidad del individuo y la sociedad, y no considera los actos en función de su conformidad con las sanciones sociales (criterio "extrínseco") Spencer (s.f)d., pp. 27-28.

¹¹³² Mella utiliza páginas más adelante, una contundente cita de Spencer al respecto: "Los placeres y dolores (Spencer) que tienen su origen en el sentimiento moral, llegarán a ser, como los placeres y dolores físicos, causas de acción o abstención, tan bien adaptadas en fuerza a las necesidades que la conducta moral será la conducta natural". Mella (1901), p. 48 (texto prácticamente idéntico en Spencer (1880), p. 113). Dada la velocidad en el cambio de las condiciones sociales, resulta un desajuste parcial de las sensaciones o deseos, placeres y dolores y el nuevo estadio social. Spencer constata que, "durante la evolución social, las ideas y los sentimientos apropiados a las actividades militantes desarrolladas por una cooperación impuesta son cambiadas por ideas y sentimientos apropiados a las actividades industriales..." Sin embargo, "existe todavía en el

"Así `las cosas hoy ejecutadas con disgusto -Spencer- y solo mediante la idea del deber, se ejecutarán con placer inmediato, y aquellas que hoy nos abstenemos por deber, serán abandonadas porque repugnarán'. Conforme a esta teoría, bórrase al fin todo elemento coercitivo, toda la idea de obligación, y los actos se ejecutan `sin tener conciencia de hallarse obligado a su cumplimiento'. De este modo, es evidente que el grado de dolor que supone la noción de deber es sustituido por cierto grado de placer que contiene implícitamente la ejecución espontánea de los actos, sin subordinarse a ningún motivo coercitivo"¹¹³³

Mella matiza que "la idealidad moral, como toda idealidad, es irrealizable en sus caracteres absolutos"¹¹³⁴. Parece que limita, en principio, el alcance de la evolución moral. El uso de la palabra "autocoacción", parece implicar que en la sociedad futura, el sentimiento de obligación no desaparecerá completamente:

"Y `como es necesario -según las mismas palabras de Spencer- que exista cierta armonía entre la conducta de cada uno de los miembros de la sociedad y la conducta de los otros' podemos establecer, sin abandonarnos a las lisonjas y las bellezas de la teoría, que en la identificación moral externa (coacción social) y la coacción moral interna (autocoacción), se resuelve el problema de la acción libre de los individuos, sin mezcla ni intervención de elementos coercitivos."¹¹³⁵

seno de cada sociedad, un conflicto entre las naturalezas morales adaptadas a estos dos géneros de vida diferentes." Por tanto es necesaria "la readaptación de la constitución a las condiciones" que "implica un nuevo ajuste de los placeres y penas como guías morales." (Spencer (1880), p.73.). En el estadio social perfecto, como vemos, el ajuste se consumará.

¹¹³³ Mella (1901), p. 10. Cf. Spencer (1880), p.158.

¹¹³⁴ Mella (1901), p. 10.

¹¹³⁵ Mella (1901), p.11. Cf. Spencer (1880), p. 240. La cuestión, en cualquier caso, no queda clara. Páginas más adelante, Mella parece no renunciar al horizonte utópico de la desaparición total del sentimiento de obligación. La posibilidad de tal desaparición viene propiciada por el cambio de condiciones

¿Es cierto que se "resuelve el problema de la acción libre de los individuos"? Desde el punto de vista de una concepción negativa de la libertad, la respuesta puede parecer afirmativa. La evolución social "libera" al individuo de todas las formas de coerción externa. Los obstáculos a la libre voluntad de los individuos desaparecen. Pero, esto se hace al precio de reducir su capacidad de elección, su <<auto-nomía>>, al mínimo. En primer lugar, aunque Mella no se pronuncie explícitamente al respecto, la visión spenceriana de la evolución moral en la que se apoya, tiene como presupuesto biológico que la naturaleza del individuo se vea determinada por la acción combinada del medio y la herencia de los caracteres adquiridos¹¹³⁶. En segundo lugar, el modelo de "internalización" escogido implica no sólo la aparición

generado por la revolución social: "Transformar en placer el cumplimiento de los deberes llegar a esta identificación de la conducta moral y de la conducta natural, será la obra del desenvolvimiento futuro de una revolución social que produzca la verdadera libertad y la igualdad social;..." Mella (1901), p.48.

¹¹³⁶ La contradicción en Spencer entre afirmación de la libre voluntad, y moldeamiento de la naturaleza humana por la acción combinada del medio y la herencia de los caracteres adquiridos, ha sido señalado por Wiltshire (Wiltshire (1978), p.237). La aplicación de la herencia de los caracteres adquiridos a este dominio, hace que no puede existir auténtica "autodeterminación". Guyau, al comentar la obra de Spencer se da cuenta de ello: "...no soy yo mismo quien me obligo (...) mi obligación y mi voluntad no tienen ese poder por sí solas; la necesidad moral no es sino la manifestación de una potencia, que me es anterior y superior: la potencia del pasado." Guyau (s.f.), p. 470. Ricardo Mella, por su parte, defiende pocas páginas después un determinismo matizado en el tema de la libertad del individuo. Existen tanto el "fatalismo ambiente" como el "fatalismo orgánico", pero existe una tendencia hacia la emancipación. Esta tendencia es signo de la existencia de un "elemento más" (razón, conciencia), evidenciado al existir deliberación, lucha, a la hora de tratar de impulsar la acción en un sentido u otro. Sin embargo, apenas "se puede decir que somos capaces de refrenar nuestros impulsos." Mella (1901), pp. 43-44.

de disposiciones nuevas adaptadas al nuevo estado social, sino también la desaparición de los impulsos y deseos que no se conforman a la armonía prescrita entre individuo y comunidad¹¹³⁷. En el proceso aparece un nuevo tipo de individuo, un "hombre nuevo"¹¹³⁸, incapaz de ser "inmoral" -es decir, de generar conductas asociales-, con lo que la condición misma de la moral -la posibilidad de la inmoralidad-, desaparece¹¹³⁹.

¹¹³⁷ Wiltshire (1978), p. 239.

¹¹³⁸ Mella aspira a la creación de un "hombre nuevo" en el sentido más literal del término. Esta aspiración es general tanto en libertarios como en socialistas, que anhelaban la formación de un ser humano "distinto, cuando no opuesto, al que había contribuido a crear la sociedad burguesa y la moral católica." De Luis (1994), p. 23.

¹¹³⁹ Como vemos en el planteamiento de Mella y Spencer, la identidad "final" entre moralidad y conducta apropiada desde el punto de vista social es total. Filósofos franceses de la época, como Guyau, criticaban la identificación excesiva de moralidad e "instinto social" (sobre todo en los filosofía inglesa contemporánea, ejemplificada, según él, por Spencer y Darwin). Para el francés, existen esfuerzos que podrían caracterizarse de "morales" que se ejercen independientemente de los instintos sociales de la raza. Guyau elaboró una fundamentación alternativa para la ética de enorme influencia, especialmente intensa en determinados sectores libertarios. Frente a la idea de una evolución biológica y social que determina la aparición -más o menos tardía y adventicia- de los instintos sociales y "morales", Guyau prefiere hablar de una "fecundidad moral" derivada de la tendencia de la vida misma a expandirse, y por tanto, a comunicarse. Los placeres y dolores no son ya los resortes conscientes o inconscientes de la conducta: la vida se desarrolla y se ejerce "porque es la vida" con independencia de aquellos. El principio de la vida "expansiva", le permite, finalmente, dar cuenta del origen del sentimiento de obligación. La conciencia de la obligación es la conciencia del "poder": sentir interiormente lo que uno es capaz de hacer es el deber hacer (Fouillée (1902), pp. 118, 120-1 y 147; Guyau (s.f), pp. 597-598). Es importante destacar que esta concepción de Guyau tuvo bastante influencia en La moral anarquista de Kropotkin. Para el anarquista ruso, el filósofo francés había encontrado el "verdadero camino", allá "donde las filosofías kantianas, positivista y evolucionista se habían estrellado". Kropotkin (1977), p.45. También Woodcock y Avakumovic (1975), pp. 16-17. Sobre la obra ética de Guyau véase: Fidler, G.C. (1994), "On Jean-Marie Guyau, Inmoraliste", Journal of The History of Ideas, 55, 75-91.

Por otro lado Ricardo Mella, al igual que Herbert Spencer, se expuso a las ambigüedades que generaba la aplicación de la herencia de los caracteres adquiridos al análisis de las relaciones humanas. La velocidad y carácter del cambio social variaban de manera drástica si se subrayaba la maleabilidad del ser humano ante la acción ambiental, o si se destacaba la acción persistente del pasado a través de la herencia fisiológica. En este aspecto, el anarquista español y el positivista inglés diferirán radicalmente.

En un primer momento, el radicalismo optimista de Spencer ejemplificado por su obra Social Statics (1851), estaba fundamentado en una teoría de la maleabilidad humana. Con el tiempo, este optimismo cederá, haciéndose especialmente visible en los años ochenta en su libro The Man Versus the State (1884). El potencial pesimista del mecanismo lamarckiano se desarrolla entonces plenamente. El hombre heredaría ciertas características que no sólo llegarían a desafiar la modificación por medios políticos, sino que podrían moldear la misma sociedad¹¹⁴⁰. Esta última idea se deriva de la concepción que tiene Spencer de la interacción entre los individuos y el agregado social. Según

¹¹⁴⁰ Vid. Wiltshire (1978), p.210. Sobre el contraste entre el optimismo liberal del Spencer de los años cincuenta, congruente con una economía en expansión, y el pesimismo de los ochenta, derivado en parte por su rechazo intelectual a la creciente intervención del Estado británico en los años 1870-1880, vid. Becquemont (1992)a., pp. 142 a 146 y 152 a 155.

ésta, la sociedad tiende a conformar los sentimientos, ideas y necesidades de los primeros. A su vez, las modificadas "naturalezas" de los individuos hacen que la sociedad cambie en congruencia con ellas mismas¹¹⁴¹. El Herbert Spencer pesimista de las últimas décadas del XIX pondrá el énfasis en la influencia del carácter de los individuos sobre las instituciones¹¹⁴², y la inutilidad de todo cambio político que no lo tenga en cuenta. El nuevo caballo de batalla será el socialismo. Así se refleja en un fragmento del Individuo contra el Estado, citado -y criticado- en Acracia (1886):

"<<Los socialistas (...), se imaginan que los defectos humanos pueden ser corregidos a fuerza de habilidad por buenas instituciones. Es una ilusión. Cualquiera que sea la estructura social, la naturaleza defectuosa de los ciudadanos ha de manifestarse necesariamente en actos perniciosos. No hay alquimia política bastante poderosa para transformar instintos de plomo en conducta de oro>>"¹¹⁴³

¹¹⁴¹ "Tan pronto como una combinación social adquiere alguna permanencia, principian las acciones y reacciones entre la sociedad considerada en su masa y cada uno de sus miembros en particular, de modo que cada miembro afecta la naturaleza del otro. La influencia del agregado sobre sus unidades, tiende sin cesar a conformar sus maneras de obrar, sus sentimientos y sus ideas a las necesidades sociales; y estas actividades, sentimientos e ideas, en tanto cuanto están modificadas por el cambio de las circunstancias, tienden a remodelar de nuevo la sociedad en congruencia con ellas mismas." Spencer (1883), Tomo II, p.19.

¹¹⁴² Willtshire (1978), pp. 211-212. Los comentadores de la sociología spenceriana han señalado la clara inconsecuencia de este viraje: "Spencer olvida su propia afirmación de que hay una relación recíproca entre la organización social y la naturaleza humana y de que la naturaleza humana, cualquiera que sea, es susceptible de cambios." Rumney (1944), p.171.

¹¹⁴³ Lorenzo, A. (1886)e., "El individuo contra el Estado. Spencer y <<La Revue Socialiste>>", Acracia, 5, 34-36; p.35. El mismo texto en Spencer, H. (s.f)a., p.91. Según Anselmo Lorenzo, el filósofo inglés "...ha examinado los hechos, ha confundido los

El recurso a la herencia, por su parte, le sirve a Mella para justificar la perversión "actual" del espíritu público¹¹⁴⁴. Como ya hemos visto anteriormente, los efectos perversos de la transmisión hereditaria son fomentados por la acción perniciosa del Estado¹¹⁴⁵. Es decir, se transfiere el peso del "mal" a lo externo, a las instituciones coercitivas, a la vez que se diluye la potencialidad regresiva de la herencia.

Así pues, para "sanear" el espíritu público hay que empezar por la eliminación de estos poderes coactivos. Con la desaparición de éstos, se producirán "nuevos efectos derivados de causas nuevas", es decir. "de una vida armónica, fraternal, solidaria en los intereses, resultaría necesariamente el amor, la amistad, la abnegación"¹¹⁴⁶. Vemos, pues, que un cambio en las condiciones sociales resulta en un cambio positivo en las disposiciones de los individuos. A su vez -y en esto se sigue también la lógica spenceriana- si "en una sociedad libre los hombres se modificarían", es coherente pensar que "la coacción

que pueden considerarse como resultado fatal del proceso evolutivo con los producidos por los errores de los sistemas" Lorenzo (1886)e., p.35.

¹¹⁴⁴ Afronta aquí la evidente ambivalencia del poder de la opinión pública, comentado ya por Bakunin: "...ese poder de la sociedad puede ser lo mismo perjudicial que provechoso. Es provechoso cuando tiende al desarrollo de la ciencia, de la prosperidad material, de la libertad, de la igualdad y de la solidaridad fraternal de los hombres; es perjudicial cuando ofrece tendencias contrarias." Bakunin (s.f), p.24.

¹¹⁴⁵ Mella (1901), pp. 28-29.

¹¹⁴⁶ Mella (1901), pp. 30-31.

moral (...) se modificaría también ennobleciéndose..."¹¹⁴⁷

Queda claro que hay que empezar por la modificación de unas condiciones que "invierten" el sentido de la coacción moral. En esto se separa explícitamente de Spencer. La Revolución pasa a ser la llave maestra, la necesaria y perentoria alteración de las condiciones de desenvolvimiento del devenir evolutivo del género humano:

"¿Pero es posible realmente empezar por la modificación de las costumbres para obtener la modificación de las condiciones? (...) El proceso de adaptación se opera bajo el punto de vista ideal, no real. El progreso es una serie de adaptaciones en el dominio del pensamiento, no en el de los hechos. Por eso, no obstante todas las pruebas aducidas por Spencer, quiebran en la práctica ciertas afirmaciones del positivismo (...) si en general, ciertas modificaciones de las costumbres permiten afirmar el embrión de un camino más o menos próximo, favorable a un estado social mejor, como hemos indicado repetidamente, nada nos lleva a la rotunda afirmación de que `nuevos progresos de la simpatía, desenvolviendo aquella manera de ser, le darán carácter general (...) Ciertamente que las costumbres pueden progresar (...), pero sin que de ningún modo salven la barrera del egoísmo, sostenido por la propiedad privada y por el privilegio del poder. Es un progreso potencial que se desenvolverá de golpe por la supresión o el arrollamiento de todas las barreras (...) Es, pues, necesario empezar por la modificación de las condiciones..."¹¹⁴⁸

¹¹⁴⁷ Mella (1901), p.51.

¹¹⁴⁸ Mella (1901), pp. 54-55. En el Segundo Certamen Socialista Mella se pronunciaba en términos muy parecidos: "Soñar con que la evolución se complete en un medio que le es totalmente opuesto, es una locura. Para completarse aquella, lo repetimos, es indispensable modificar antes el medio circundante, provocar la revolución..." Mella (1890)a. p.69.

CONCLUSIÓN.

Ciertamente, es la tesis doctoral misma la que debiera representar por si misma una "conclusión". No creemos que, por tanto, hacer un resumen apresurado de la tesis doctoral aporte nada nuevo. Más interés tiene el intentar esbozar algunos de los problemas de carácter más general que se han suscitado al hilo de la presente investigación, y que creemos que podrían ser objeto de un estudio más pormenorizado en posibles nuevos trabajos. Así, por ejemplo, hemos visto en la primera parte el papel central que ocupan las diversas concepciones o representaciones de la Naturaleza a la hora de articular un discurso sobre la Evolución, el Origen del Hombre y los mecanismos evolutivos. Ello, en nuestra opinión, podría dar lugar a reflexiones más refinadas sobre la relación entre creencia y Ciencia . A primera vista se constata que no se trata tanto de un corpus de concepciones sobre la estructura profunda del mundo, como de un entramado de representaciones y esquemas que funcionan como un verdadero <<marco interpretante>>, no sólo de aquello que sucede en la praxis de la vida cotidiana, sino sobre los datos ofrecidos por la Ciencia acerca de los procesos actuantes en el Cosmos y en el universo de lo vivo. La Evolución no es vista simplemente -como así lo hacían la practica totalidad de sus contemporáneos- como progresiva, sino como "justa y armónica", rasgos que coincidían con los atribuidos normalmente a la versión de la Naturaleza como depósito de las cualidades del contramundo utópico. Por otro lado, la relación entre el Hombre y la Naturaleza, tipificada en su dimensión temporal por el

esquema "caída"- "divorcio"- "retorno", aparece una y otra vez mezclándose, superponiéndose o apoyándose -bien que precariamente- con las diversas versiones evolucionistas de los inicios de la actividad humana y de la Sociedad. De esta manera, la "caída" encuentra un lugar justificable en el tiempo (la humanidad "incipiente"), y un responsable que no es tal (la "animalidad" primitiva). La contradicción latente entre el desprecio inicial a los orígenes "groseros" de la especie, y la exigencia de Retorno, intentará ser atenuada por la asunción como propia de una versión de la antropología evolucionista que cargaba el acento en la continuidad entre la sociabilidad animal y la de los primitivos, aproximándola -eso sí- a una serie de imágenes limítrofes con el mito del buen salvaje. En cualquier caso, ya hemos visto como la amenaza del "animal" -representación del cuerpo, de la parte no "racional" y no dominable del ser humano- no será del todo superada aunque se busquen las raíces de nuestro "instinto moral" en los hábitos sociales de los animales superiores. Finalmente, las diversas respuestas a las cuestiones planteadas por las interpretaciones que circulaban sobre el sentido y alcance de la "lucha por la existencia" volverán a estar vertebradas, implícita o explícitamente, por el aparato de representaciones que de una u otra forma tienen como eje central, una concepción eminentemente afectiva y moral de la Naturaleza. El divorcio Hombre-Naturaleza -ampliado en este caso a una "sociedad presente" artificial que no se rige por reglas "naturales"-hace posible "explicar" la lucha por la existencia existente como una manifestación de las consecuencias de ese divorcio. El rechazo de esa misma "lucha por la existencia" en

el mundo de lo vivo, se convierte muchas veces en una respuesta visceral que busca apoyo en la "evidencia" de la concomitancia de la "maternidad" de la Naturaleza y su carácter providente. En otras ocasiones el "topos" de la armonía natural -hábilmente expresado en esta ocasión como capacidad de todos los seres vivos para adaptarse a su medio- será la tabla de salvación frente a las interpretaciones más agresivas de los mecanismos evolutivos.

En la segunda parte de esta tesis hemos visto como el concepto de Naturaleza ocupaba, igualmente, un lugar central. La desigualdad entre los hombres no está fundada en la desigual distribución de dones naturales sino en una forma de organización social injusta, viciosa y contingente. Al mismo responsable -la sociedad presente- se alude cuando se trata de explicar porqué amplias capas de la población europea se ven alcanzadas por una marea degenerativa que se convierte en una amenaza tanto desde el punto de vista biológico como médico. Un análisis parecido se hace cuando el criminólogo afirma que existen criminales "naturales": la causa próxima o lejana sigue siendo una sociedad o que empuja decisivamente al delito, o que se convierte en el moldeador ambiental decisivo que inscribe en el organismo del individuo una irresistible predisposición al crimen. Pero esas causas sociales remiten, una vez más, al mismo hilo conductor: la causa del mal (la desigualdad, la enfermedad, el crimen), no son sino una consecuencia del divorcio entre Hombre y Naturaleza que se escenificó en el comienzo de la historia humana.

Todo esta evidencia del papel central de la concepción de

la Naturaleza como elemento clave en la configuración del contramundo utópico, nos debería llevar un poco más allá; pasar de la recensión de un conjunto de representaciones que la tienen como referente -a las que antes hemos llamado "creencias-", a las posibilidades que nos ofrece la exploración de las prácticas discursivas como índices de disposiciones "creyentes". La cuestión ya no es la simple detección de proposiciones del tipo <<la Naturaleza es Madre>>, sino la de intentar trazar el rol de que está investida a través de su relación con otros enunciados: la existencia de una representación no implica necesariamente una "creencia". Es interesante en este sentido explorar las posibilidades heurísticas que nos ofrece la tesis de Jean Bazin de que la creencia se nutre a si misma; es decir que no se comienza a creer porque un hecho esta suficientemente demostrado sino que a la inversa, el que está en la disposición de "creyente" tiende a extraer de lo "real" los signos, ya sea de la presencia de Dios o de la Justicia inmanente en el Mundo¹¹⁴⁹. Esta perspectiva nos permite lanzar una serie de hipótesis. La más evidente es la de si la relación entre los datos tomados de la Ciencia y las concepciones sobre la Naturaleza pudieran responder a esta definición del comportamiento creyente. Hay indicios que parecen confirmarlo: así la solidaridad "descubierta" por la Ciencia entre los animales es -no solo en los anarquistas españoles, sino en el propio Kropotkin- el "signo" de que la lección que nos da la Naturaleza es el bien, la "lucha por la existencia" es el indicio evidente del divorcio

¹¹⁴⁹ Vid. Bazin, J. (1991), "Les fantômes de Mme du Deffand: exercices sur la croyance", Critique, 529-530, 492-511, pp. 502-503.

Hombre-Naturaleza, etc.

Sin embargo, y esta segunda hipótesis es más relevante desde el punto de vista del tema estudiado, la creencia como adhesión previa a toda deliberación reflexiva o inquisición empírica es algo que no puede ser admitido explícitamente por un discurso eminentemente racionalista como es el del anarquismo español. Esto implica -en la intersección del creer y el hacer "creer"- que lo creído -<<armonía natural>>, <<bondad de la Naturaleza>>)- sea representado como el "resultado" evidente de cualquier investigación científica desinteresada y no como "prejuicio". Se trata de hacer aparecer como del mismo orden, enunciados que no lo son: utilizando una terminología moderna, la "indestructibilidad de la energía" es falsable, pero no lo es la "maternidad de la Naturaleza" en tanto que esta proposición no forma parte de una teoría sobre el Cosmos, sino de una serie de representaciones sobre las que se deposita una adhesión a priori. Se hace necesario, pues, vincular lo creído, a los principios generalmente aceptados de lo racionalmente creíble: es decir, para profundizar algo más. Es comprobable que los anarquistas hacerlo solidario de lo "real". Desde este punto de vista la idea de Michel de Certeau de que uno de los mitos centrales de la modernidad es la visibilidad de lo "real"¹¹⁵⁰ nos puede ser útil. Se puede comprobar como los libertarios españoles admitían como uno de los principios que identifican un enunciado como verdadero, el estar basado y representar con fidelidad un <<hecho

¹¹⁵⁰ De Certeau, M. (1990), L'invention du quotidien 1. arts de faire, Paris, pp 272-273)

de experiencia>> .Así es muy significativo, que una de sus fuentes fundamentales, Pedro Kropotkin, a la hora de afirmar como falsa la lucha intraespecífica diga: "...estaba persuadido de que admitir una guerra despiadada por la vida en el seno de cada especie y ver en esta guerra una condición de progreso, era anticipar una afirmación no tan sólo sin prueba alguna a su favor, sino que ni siquiera tenía el apoyo de la observación directa"¹¹⁵¹. Una conclusión provisional que podríamos derivar de todo esto, es que la posibilidad de presentar como "verdadera" la bondad de la Naturaleza, pasa por la representación de su evidencia empírica a través de signos inconfundibles y "visibles": la solidaridad demostrable entre la mayoría de los individuos de las especies superiores, la existencia -en líneas generales- de un medio que permite el desarrollo de la vida, etc. De esta manera se trata de establecer la ficción de la existencia de una "continuidad" -por ejemplo- entre la constatación de la existencia de determinados comportamientos sociales en determinadas especies animales, la solidaridad como "ley" de lo vivo y el Bien como lección que debemos sacar de la Naturaleza. La condición de verdad parece la de afirmar -como si se tratara de una cadena sin fisuras- un mismo horizonte de visibilidad para estas proposiciones. Así, una serie de representaciones del imaginario social investidas de un rol fundamentalmente práctico (existe una llamada a regirse, tanto en el plano individual como colectivo por "reglas naturales"), pasan a ser si no <<hechos

¹¹⁵¹ Kropotkin (1906), Tomo I, p.VII. En Garibaldi. Historia liberal del siglo XIX se contraponen la fe "representada tapados los ojos con una venda" y la Ciencia que "debe tenerlos muy abiertos para observar e indagar." Pastor Pellico (1889), p.2101.

de experiencia>>, si <<hechos derivados de la experiencia>>.

Todo ello nos invita a reflexionar sobre la Ciencia en su papel de mediación inexcusable a la hora de hablar en nombre de lo "real"¹¹⁵². La cuestión que inevitablemente se suscita es la de si no son aplicables a la relación entre los anarquistas y sus concepciones sobre la Ciencia, puntos de vista análogos a los expresados más arriba, o dicho de otra manera, si los métodos de la Ciencia y su papel en la sociedad futura no son el objeto de adhesiones casi incondicionales. A primera vista, parece claro - y no solo en los anarquistas- que dar por buena la verdad, por ejemplo, del "hecho evolutivo" -en absoluto accesible a la experiencia cotidiana- implica un depósito de confianza a priori, no tanto en la validez de la pretensión ontológica de dicho enunciado, sino en los profesionales -"expertos" desinteresados- autorizados a afirmarlo como hipótesis plausible. Sin embargo, la relación real a la que ellos mismos se someten dentro de la distribución social del saber tampoco es enunciada de una manera tan explícita.

De hecho, la concepción que tienen los anarquistas de la Ciencia parte -salvo escasas excepciones- de una idea profundamente reificada y sacralizada de esta. La Ciencia se

¹¹⁵² Si las consideraciones que se han desplegado hasta ahora tenían un carácter prospectivo, las que las siguen a partir de aquí hay que valorarlas como meras aproximaciones provisionales, enunciadas aquí más como un estímulo para el debate historiográfico y teórico que como hipótesis debidamente elaboradas.

define como el corpus de "la verdad conocida"¹¹⁵³. Existe, además, una transparencia inmediata e igual para todos de esta verdad. Sin embargo, desde esta perspectiva la inteligencia "virgen" del que no tiene intereses que defender -el trabajador- hace posible una aceptación completa de las implicaciones a las que puede llevar el conocimiento científico, cosa que no es predicable en el burgués. La posición social, no afecta pues, diferencialmente, al proceso cognoscitivo sino a la capacidad "moral" de los individuos y las clases sociales. La oposición entre "ciencia burguesa" y "ciencia obrera" no es sino la que se establece entre una ciencia limitada conscientemente por el interés de clase -una componenda-, y la auspiciada por un proletariado cuyo único interés es la verdad¹¹⁵⁴. El carácter de diagnóstico ético se refuerza si tenemos en cuenta, que el indicio más evidente de la falsedad de una hipótesis es su

¹¹⁵³ Vid. Lorenzo, A. (1887)c., "Ciencia burguesa y ciencia obrera", Acracia, 22, 354-359; p.357. Una posible excepción la encontramos en Joan Montseny, que destaca en mayor medida el aspecto provisional de la verdad científica: "...la verdad científica es un hecho conocido que se puede alterar al conocimiento de los hechos desconocidos." Montseny, J. (1892), "La anarquía y la ciencia", La Anarquía, 81, 1-2; p.1.

¹¹⁵⁴ El texto de Anselmo Lorenzo no deja lugar a la duda: "...hay una serie de conocimientos para el uso de los privilegiados que les mantiene en enervante eclecticismo; no pueden ni quieren saber lo que, por cierto y evidente que sea, niegue o menoscabe sus ventajas; tienen una lógica truncada; eso es *ciencia burguesa* (...) Hay otros conocimientos que, aunque no por medios escolares, se difunden entre los desheredados en el seno de la solidaridad obrera, por la reunión privada, por el mitin, por la conversación, por la prensa obrera y también por la lectura de los pensadores eminentes; eso es *ciencia proletaria* (...) aceptada en cuanto se comprende, porque entre los que la profesan no hay obstáculos del interés, sino que, por el contrario, el interés está en la verdad." Lorenzo, A. (1904), "Incapacidad progresiva de la burguesía", La Revista Blanca, 145, 1-7; p.2

"injusticia"¹¹⁵⁵: la Ciencia, el instrumento crítico por excelencia no puede ir contra su propio proyecto, que no es otro que el del mito iluminista de la liberación del género humano a través del conocimiento¹¹⁵⁶.

En definitiva cuando un "sabio burgués" no dice verdad o no deriva todas las consecuencias sociales y éticas de su propia doctrina, esto no implica necesariamente que el conjunto de su obra sea falsa o que su prestigio como científico sea puesto en entredicho. Cuando el hombre de ciencia no alumbra un conocimiento verdadero, esto no sucede porque haya sido condicionado inconsciente y sistemáticamente por su posición social. De hecho, la "falsedad" al convertirse en un problema ético, en un acto plenamente consciente y a la vez único, en una

¹¹⁵⁵ No puede haber oposición entre "verdad" y "justicia": "...la justicia es uno de los aspectos de la verdad, y como la ciencia tiene por misión descubrir ésta, es de aquí que al propio tiempo que ésta, se halla servida la justicia." Pastor Péllico (1889), p.2095.

¹¹⁵⁶ La: Ciencia redime a la humanidad_ "El porvenir humano está en la ciencia: el progreso es el único redentor posible de un mezquino antropoide, de un pitecantropo que evoluciona." Un azteca (1912), "Ciencia y religión", El Libertario, 3, 3; p.3. La Ciencia se enfrenta al peso muerto del peso muerto del pasado (la tradición). Existe una "lucha de titanes en que de una parte están la tradición, las preocupaciones (...), los intereses creados, las instituciones (...), y de otra nada más que la ciencia social..." Prólogo de J. LLunas a Lorenzo, A. (1893), Episodio dramático-social Justo Vives, Barcelona, p.9. La Ciencia, en definitiva, en la medida que sirve a la verdad, socava las bases del actual edificio social: "...entáblase la lucha entre el error, sostenido por el interés de clase, y la ciencia, basada únicamente en la verdad; y en esta lucha se debilitan instituciones hasta entonces omnipotentes, naciendo otras más conformes al cambio de ideas experimentado, y resultando de ello ventajas para la dignidad humana." Pastor Palacio (1889), p.2093.

especie de traición a la causa de la verdad, salva el prestigio del científico como tal aunque este sea burgués. El que la condición social no implique una distorsión sistemática en el proceso de conocimiento permite a la "ciencia obrera" depurar aquellos elementos indudablemente verdaderos contenidos en la "ciencia burguesa". Como afirmaba Anselmo Lorenzo, "de la ciencia burguesa tomaremos la verdad y desecharemos los sofismas que sirven de base al privilegio..."¹¹⁵⁷

Todo ello, finalmente, resulta en el aislamiento de un núcleo indiscutible de legitimidad para la Ciencia: en gran parte de los textos de los anarquistas españoles, es detectable la seguridad de que los métodos de la Ciencia aplicados honestamente conducen al alumbramiento de un saber "verdadero" - de hecho el único saber auténticamente autorizado- y de consecuencias liberadoras por sí mismo. De esta manera, el saber científico es separado de aquello que era ya en aquel momento la condición misma de su producción y distribución: la existencia de la garantía proporcionada por una disciplina, un determinado tipo de reclutamiento y un reconocimiento jerárquico, sin los cuales el discurso carecería de legitimidad científica, es decir capacidad de hablar en nombre de lo "real" y representarlo.

¹¹⁵⁷ Lorenzo (1887)c., p.355. La ciencia burguesa, de hecho, es una mezcla, una componenda, entre la verdad (aquello que tiene de actividad científica "pura") y sofisma (aquello que sirve de soporte ideológico a la justificación de la desigualdad) : "Hay ciencia falsificada, mezcla de verdad y dogma tejida con sofismas, que se propone conservar la iniquidad social basada en esta máxima evangélica: <<siempre habrá pobres en el mundo>>." Redacción (1903), "Biblioteca de la Escuela Moderna", La Huelga General, 12, 8, p.8.

Sin embargo, en nuestra opinión, este verdadero "a priori" institucional del discurso científico, no es tanto ocultado como "desconocido" por los anarquistas, o lo que es lo mismo, los anarquistas españoles, en este caso, se podría decir que son "víctimas" de un mecanismo ideológico, por el cual la relación de poder implicada de facto en la producción y distribución de la Ciencia queda disimulada. Hay síntomas reveladores de esto, sobre todo cuando se evidencia en los textos consultados el mantenimiento de una relación de subordinación efectiva a la autoridad "externa" del científico en el momento que lo que parece estar en juego es la capacidad de <<hacer creer>> del discurso; es decir, el <<hacer creer>> parece depender decisivamente de la vía indirecta de la referencia a la "opinión autorizada", quedando sin embargo ocultado, en la apariencia de un discurso científico que se justifica exclusivamente por la referencia fiel a unos <<hechos de experiencia>>, cuál es el proceso institucional sin el cual esa "opinión" nunca se convertiría en "autorizada". También, viendo a los anarquistas españoles en su papel de intermediarios culturales en la distribución social de la Ciencia, se puede afirmar que el recurso casi constante a la cita, como manipulación textual persuasiva de cara al lector, reduplica en cierta forma esta relación disimulada entre poder y saber. En efecto, el juego de referencias cruzadas -argumento que se espera hacer creíble como emanación directa de la realidad, representación de lo que es esa realidad a través de lo afirmado por el experto- parte del supuesto no verbalizado de una transfusión de "autoridad" desde el argumento del científico al argumento propio, que implique

desde el principio una relación jerárquica implícita con el lector.

Las reflexiones anteriores, parten, en gran medida del convencimiento de la necesidad de una repolitización de la historia de la distribución "informal" -en el sentido que no implica una enseñanza institucionalizada- del saber y de la Ciencia¹¹⁵⁸. Desde este punto de vista, el lugar social y político ocupado en la cadena de distribución del conocimiento no deja de tener sus efectos en el propio nivel del discurso. El pequeño grupo de anarquistas españoles que en este período ocupaban algún papel en el mundo de la publicación escrita (Anselmo Lorenzo, Federico Urales, Ricardo Mella, etcétera), se situaba en una posición ambigua y difícil: de un lado, formalmente fuera de los círculos culturales y políticos dominantes, pero cada vez más -sobre todo a fines del XIX- implicados con sectores de intelectuales radicalizados de clase media y del otro, formando la élite del proletariado "emancipado

¹¹⁵⁸ Existe, en este sentido, una especial reserva a emplear los términos "vulgarización" y "popularización" desde la perspectiva de la Sociología de la Ciencia. El reproche parece justificado: dicha terminología ha servido y sirve para mantener la autoridad de la Ciencia mediante la legitimación de la ficción de una ciencia autónoma que produce asocialmente sus verdades (vid: Cooter, R. y Pumfrey, S. (1994), "Separate Spheres and Public Places: Reflections on the History of Science and Science in Popular Culture", History of Science, 97, 237-267; p.241.). Sin embargo, el hecho de que tanto la producción de la ciencia como su distribución deban ser descritos como procesos esencialmente "sociales" no cancela en absoluto la cuestión. El efecto ideológico de la actividad científica no se puede explicar haciendo referencia exclusiva a los condicionantes sociales y no sociales que influyen en la producción de ésta. La distribución, las modalidades de la recepción y apropiamiento diferencial del saber científico, tienen también un papel muy relevante a la hora de determinar cual es el papel real de la Ciencia a la hora de estructurar nuestra visión del mundo.

de la ignorancia" y "consciente". Ambigüedad, que además tenía su correlato, en una tensión constante dentro del movimiento libertario a la hora de articular un discurso y unas prácticas coherentes, tanto en su relación con la clase social a la que decía querer emancipar, como con las "clases directoras": tensión -a la que se ha referido Alvarez Junco como un rasgo característico- entre racionalismo y populismo; oscilación entre la integración subrepticia en los cenáculos culturales y políticos mas característicos de la burguesía (recordamos aquí las comparecencias de Federico Urales en el Ateneo de Madrid), y la tendencia a preservar la pureza del grupo mediante la generación de espacios propios y prácticas que posibiliten y manifiesten su separación de los patrones éticos, religiosos y culturales dominantes en la sociedad (propaganda por el hecho, apoyo a las escuelas racionalistas, etcétera).

Profundizando por esta vía, cabe preguntarse si la incorporación -a veces masiva- del vocabulario y conceptos de las ciencias de "moda", la Biología primero, la Sociología después, no obedece, no sólo a la necesidad de acreditar el discurso propio como verdadero, sino a la búsqueda de una forma de expresión acorde con los nuevos modelos dominantes de la Cultura. La cuestión que se deriva de ésta, es la de si no es esta una de las condiciones implícitas para ser reconocidos como "beligerantes", si no en lo político institucional, sí en el campo del debate "de ideas", como una opción más. En este sentido, la "voluntad de mimetismo" que Carlos Serrano¹¹⁵⁹

¹¹⁵⁹ Vid. Serrano (1989), pp. 21-31.

atribuye al conjunto de la cultura obrera de la época vendría decisivamente facilitada, en el caso del anarquismo español, por la carencia ya aludida de un análisis de cómo la situación social afecta a los procesos cognoscitivos: el universo cultural es fundamentalmente unitario, la capacidad intelectual -aunque no moral- para detectar la verdad y el sofisma es la misma para todos los sectores sociales. La fractura fundamental, de hecho se establece entre lo que se consideran formas legítimas del conocimiento desde una dogmática racionalista (la Ciencia, el método positivo, etc) y lo que por definición no es más que ilusión o engaño (la Religión, las especulaciones teológicas, las supersticiones o creencias populares).

Así, en cierta forma, la relación de subordinación cultural y de dependencia con respecto a las clases medias y la burguesía aparece disimulada por la sacralización de un saber con mayúsculas. Es significativo, a este respecto, observar cómo se busca tenazmente trazar la ficción de una convergencia entre las grandes corrientes intelectuales del momento (por ejemplo con la obra de Spencer) y el anarquismo. Por otro lado, no se puede descartar que, indirectamente, la familiaridad con los códigos imperantes en el mundo intelectual no sea un factor de refuerzo de la "autoridad" -entendida ésta en un sentido amplio- del grupo de libertarios con un cierto grado de "formación" -adquirida "formalmente" o de manera mas o menos autodidacta- respecto de los que no la tienen. Si esta especulación es difícil de probar - en la medida en los que debieran probar ese "efecto de autoridad" no solían dejar un rastro escrito-, no lo es tanto la filtración

en el interior del discurso de algunos anarquistas españoles de la división entre trabajo manual y trabajo intelectual. A veces, como hemos visto en Urales, dicha división se acompañaba de una particular visión de la división del trabajo revolucionario, teñida de un indisimulado elitismo.

Lo dicho hasta ahora parece una ilustración particular de una teoría de la hegemonía de las instituciones y élites culturales. Pero si en este caso, son perceptibles los efectos de una relación de poder en la distribución del saber, no es menos cierto que ese poder no implica una dominación irrestricta.

En primer lugar, no se puede afirmar sin más que el positivismo y los evolucionismos cubran todo el horizonte ideológico de la burguesía y las clases medias. La fragmentación de las opiniones sociales dentro de estos sectores sociales no puede tratarse como un problema menor: la valoración del significado que pueda tener el evolucionismo no es la misma para un republicano radical y librepensador, para un liberal que busca caminos de conciliación entre Religión y Ciencia o para un católico ultramontano. Fisuras que también son perceptibles, en las instituciones culturales, en la diversidad existente entre los contenidos que eran generalmente impartidos en los centros de enseñanza oficiales y, por ejemplo, las discusiones sobre el positivismo en el Ateneo de Madrid. Fuente, en definitiva, de posibles contradicciones y ambigüedades, tanto desde un punto de vista individual como colectivo, en la que el papel que juega la religión católica en el momento -a caballo entre una creencia

colectiva y un signo inequívoco de identificación política y social- no permite aproximaciones simplistas. Y ello no pasó inadvertido para los anarquistas españoles. Lorenzo en 1887, afirma que la "ciencia burguesa" lleva "elementos que contradicen y neutralizan sus efectos" ya que "aprenden los burgueses en establecimientos donde se da una enseñanza supeditada al dogma religioso"¹¹⁶⁰. Él mismo, en 1904 denuncia la inconsecuencia de los que acudiendo al estribillo de la "lucha por la existencia" se rebelan contra la "eternidad de la materia" y rechazan el hecho de que "descienden del mono"¹¹⁶¹.

Situación, por otra parte, no exclusiva de la burguesía, sino también propia de un movimiento libertario donde el cientifismo -arma en este caso privilegiada de un ateísmo militante- se mezcla con un lenguaje ligado a categorías e imágenes tomados de la tradición cristiana. Ejemplo sobrado de ello es que los mismos anarquistas parecen asumir el hecho de la continuidad mental entre seres humanos y animales, pero son incapaces, sin embargo, de pensar la historia humana y la de ellos mismos, fuera de la oposición dualista entre la "animalidad" y la "racionalidad", el Espíritu y la Carne. Nos encontramos aquí con uno de los límites de la utopía: la imposibilidad de un distanciamiento crítico total respecto a los supuestos arbitrarios sobre los que descansa nuestra existencia, especialmente cuando una tradición -en este caso la religiosa- ha tenido un papel fundamental en la vertebración de las

¹¹⁶⁰ Lorenzo (1887)c., p.355.

¹¹⁶¹ Lorenzo (1904)b, p.1.

segmentaciones de un sistema simbólico que, por definición, es a la vez "anterior" y la condición misma de toda racionalización. En cualquier caso, en segundo lugar, admitiendo el hecho de que la situación de los anarquistas pudiera ser descrita en el terreno del debate ideológico como jugar en un sistema impuesto e instituido por otro y con las reglas de otro, esto no cancela en absoluto la capacidad creativa de la manipulación de ese orden cultural para fines propios. Hemos visto, por ejemplo, como la expresión "lucha por la existencia" estaba expuesta -por así decirlo- a hermeneútics rivales; también hemos podido observar cómo el recurso privilegiado al argumento de autoridad puede ser utilizado para los más variados propósitos. Lo mismo puede decirse del concepto de "degeneración" que se convierte en un elemento clave en la crítica de la sociedad presente. Los libertarios españoles - aunque dependientes en extremo del universo de referencias y lecturas de las clases medias- no se limitan a la ejecución de un supuesto sistema inmanente de representaciones establecidas, o a la "reproducción de una ideología dominante": un sistema de representaciones "virtual" o la misma lengua solo se actualiza -pasa a ser una realidad- por su utilización por sujetos que son los actores y los autores de operaciones coyunturales¹¹⁶². Las formas extraordinariamente diversas de utilizar las mismas palabras, las citas "pertinentes", las convenciones expresivas, según la ocasión y los fines, son los signos claros de un "uso" que va más allá de la supuesta neutralidad del consumo cultural, o de la

¹¹⁶² Vid. sobre esta cuestión, De Certau (1990), pp. XXXV-LIII.

distribución piramidal del saber. Supone, por el contrario, la puesta en marcha de parte del potencial de significado de los conocimientos y entramados simbólicos difundidos por las élites culturales para fines propios, constituyendo un "modo de empleo" que, en el caso de los anarquistas españoles implica un desafío al orden impuesto.

Confluye esta reflexión sobre estas cuestiones en un punto al que nos hemos referido antes: el papel de los libertarios como intermediarios culturales. Ahora, lo que nos preocupa aquí es lo que este papel mediador implica desde el comienzo: el hecho de un consumo -una serie de lecturas- y el hecho de una producción -una escritura que busca una eficacia social-.

Nos referiremos, en primera instancia a la cuestión complejísima de la lectura. Complejidad que se deriva en parte del hecho de que las aproximaciones teóricas a ella se encuentran en una dialéctica entre las teorías que ven al lector como un prisionero del texto y las que instituyen el acto de lectura en la instancia suprema que estructura el texto mismo. Complejidad también desde el punto de vista metodológico, que resulta de la opacidad de la actividad del lector que implica que hemos de buscar los rastros de ésta -sea individual o colectiva- fuera de ella misma. Afirmar, por ejemplo, que existe "una lectura" de Darwin dentro del anarquismo español sólo se puede decir en un sentido figurado, ya que sólo nos son accesibles unos textos a partir de los cuales la deducimos -normalmente cotejando las obras de Darwin y las de parte de sus contemporáneos con la

producción escrita libertaria-. Sin embargo, en esta operación no se puede olvidar que escribir es una actividad "productiva" esencialmente distinta de la lectura. Supone la construcción de un "artefacto" que busca una eficacia social y, que como toda "producción," implica necesariamente una transformación de lo "recibido": la actividad de los lectores - sin la cual el texto no tiene significación- deviene inaccesible de manera directa y transparente.

De cualquier forma, la aproximación al hecho de la lectura es inexcusable cuando lo que se investiga es la influencia de los evolucionismos sobre una ideología política. Volvamos aquí a Darwin. Trazar la historia del "darwinismo" es, antes que nada, intentar acceder a la diversidad de lecturas a las que han dado lugar, tanto en un sentido diacrónico (el sentido que se da hoy a El Origen de las Especies no es el mismo que se le daba en la época victoriana), como sincrónico (la clase social, el país, la actividad del lector, su formación, etc, determinan una pluralidad de lecturas posibles). Si no se puede decir que en esta investigación se haya profundizado decisivamente en este terreno, sí podemos, con toda modestia derivar algunas conclusiones parciales, sí no sobre "una lectura" si sobre lo que parecen ser los "límites" de una buena cantidad de las lecturas que se hicieron en el período. Así existen señales de unos "límites" comunes tanto para los anarquistas, como para sus enemigos de clase: el entendimiento de la teoría darwinista viene casi inevitablemente enmarcado en una visión eminentemente "progresista" y teleológica de la Evolución en la que los

criterios antropomórficos se introducen de manera implícita o explícita; la incapacidad de trascender una interpretación literal -también antropomórfica- de la "lucha por la existencia".

Estas conclusiones que debieran ser refinadas bastante más, no vienen avaladas por una sólida metodología, pero sí pueden ser el punto de partida de reflexiones más profundas que, en opinión del autor de estas líneas, debieran tener en cuenta las contribuciones de las diversas teorías de la lectura -generalmente aplicadas a la literatura- a la hora de estudiar la distribución social de la Ciencia. Mencionaremos aquí solamente una serie de problemas relacionados directa o indirectamente con la lectura que pudieran servir de acicate a una investigación teóricamente más sólida.

Previamente a todo cuestionamiento en detalle sobre la interrelación entre las determinaciones de la actividad del lector y la distribución de la Ciencia, nos encontramos con la incómoda interrogación de carácter más general sobre la función social de la actividad científica a la hora de estructurar nuestra visión del mundo. Desde este punto de vista, esta investigación ha optado claramente por trascender la idea de una continuidad fundamental entre ideología burguesa y darwinismo. Esta visión del problema, en nuestra opinión, parte de una aplicación implícita y excesivamente mecánica de la teoría del reflejo a la relación entre Ciencia y Sociedad. Es indudable que, por decirlo de alguna manera, una de las condiciones necesarias de producción de El Origen de las Especies fue el mundo del

capitalismo victoriano, pero no se puede afirmar que la teoría darwinista sea una transposición *sin más* de los supuestos sobre los que estaba dicho orden social al universo de lo vivo. En primer lugar, la sociedad británica de la época, e incluso la ideología de la burguesía y de las clases medias, no es susceptible de una definición simple y uniformadora: entre un malthusianismo agresivo y las ideas de John Stuart Mill existían considerables diferencias. En segundo lugar, aunque no se debe olvidar que la actividad científica como actividad social no puede ser separada de las determinaciones que impone la situación social del científico, no es menos cierto que esta misma actividad responde a unos problemas y a una lógica propia. Darwin no se limita a una redescrición de lo vivo en términos malthusianos, sino que-como hemos visto- utiliza su idea de superfecundidad dentro de un argumento complejo destinado a dar una explicación plausible de los mecanismos que rigen el cambio evolutivo. Probablemente no hubiera sido posible el desarrollo del enfoque darwiniano sin Malthus, pero no es menos cierto que la aplicación de alguna de sus ideas a la resolución de un problema concreto supuso de hecho trascender en gran medida el entramado ideológico malthusiano.

Así, en cierta manera, se puede decir que la obra de Darwin pasa de ser un epifenómeno -un <<reflejo>> de la realidad social y una forma de la ideología liberal-burguesa- a ser un potencial factor de ruptura, no ya sólo de esa ideología dominante, sino de parte de los elementos sobre los elementos constitutivos sobre los que se edifica nuestra existencia cotidiana: el papel

fundamental del azar, la carencia de un propósito identificable en términos humanos eran -y son- difícilmente absorbibles. Como hemos visto a través de las interpretaciones mayoritarias y no mayoritarias de la obra de Darwin, este "potencial de sentido" de la teoría darwinista no fue casi nunca desarrollado. Esto es un índice claro de cómo la eficacia en cada momento de la obra científica como bien cultural y factor de producción de la sociedad, es, en gran parte, función de lecturas parciales determinadas por un horizonte histórico, intelectual y de clase concreto y limitado.

Pero no todas las lecturas -parciales todas ellas-estaban igualmente autorizadas. Existían interpretaciones "dominantes" y otras que no lo eran: la historia del darwinismo es también, y casi fundamentalmente en nuestro período, la historia de como se desarrollan una serie de "lecturas" -entendida la palabra en un sentido amplio- bastante heterogéneas que se convierten en las legatarias "autorizadas" del darwinismo biológico en el terreno social. La cuestión clave de por qué y cómo una interpretación se convierte en dominante la dejamos aquí abierta.

Pero si la resolución de este problema excede con mucho nuestras pretensiones, no es menos cierta la realidad de que las interpretaciones dominantes en cada momento de lo que significaba y suponía el darwinismo condicionaban o incluso sustituían la lectura de la obra de Darwin. Hay indicios claros de esto en los propios anarquistas españoles: hemos visto como el anarcocolectivista Josep Lluas ofrece una versión

fundamentalmente spenceriana de la "lucha por la existencia", y cómo Lorenzo en su intento de demostrar la "falsedad" de esa "lucha por la existencia" no cita textos de Darwin casi en ningún caso, sino de Haeckel, etc. Hay que señalar, por otro lado, que la lectura tiene, por así decirlo, una "movilidad" muy grande que hace aún las cosas más complejas. Las fronteras entre disciplinas o áreas de conocimiento, Ciencia y ficción, no tienen por que ser necesariamente respetadas por la actividad itinerante del lector: el concepto de "lucha por la existencia", por ejemplo, puede ser "construido" por una lectura de Darwin a través de la literatura de Zola o de otros escritores naturalistas. Además los mismos textos pueden estar expuestos a una serie de "relecturas" más o menos selectivas. En el caso del anarquismo español es claro que la imagen que se tenía de El Origen de las especies a fines de los años 80 del XIX - influida por una reacción generalizada frente a los ataques de Haeckel y Spencer contra el socialismo- manifestaba grandes diferencias con la que se empezaba a imponer en la primera década del XX, inducida grandemente por la reivindicación parcial de Darwin que encabezó Pedro Kropotkin.

Sin embargo, en el acto de lectura, el lector inserta en el marco de referencia del texto, no sólo una predisposición determinada por los juicios expresados por una cadena de interpretaciones dominantes : el texto no <<habla>> -pasa de ser una estructura virtual a concretarse en una significación actual- si el lector no inserta en el cuadro de referencia implicado por

ese texto su precomprensión de la vida y el mundo¹¹⁶³. Es evidente que esa precomprensión incluye las disposiciones concretas correspondientes al horizonte de sus intereses y experiencias tales como son determinadas por la clase, la sociedad a la que se pertenece y la historia individual. Así, dicho de manera algo tosca, la experiencia extraliteraria se incluye desde el principio en la lectura. Sin embargo, esto no determina la "forma" de la fusión del mundo del lector y el del texto. El lector puede manifestar una adhesión espontánea al suplemento de experiencia aportado por la obra o puede asumir una distancia crítica en el examen de ésta.

Todo ello nos hace volver a la cuestión de la efectividad de la obra científica como artefacto cultural. Parte de los teóricos de la lectura -fundamentalmente Jauss- han señalado que la precondition de que una obra literaria produzca una ruptura estética es la de que exista previamente esa ruptura entre mundo imaginario y realidad social, entre vida literaria y vida cotidiana. La pregunta es la de hasta que punto esto es aplicable a la producción científica: no se trata de obras de ficción. Sin embargo, no es menos cierto que si bien la Ciencia apunta a una "realidad," esta realidad no es exactamente la misma que la que se nos ofrece en nuestra experiencia cotidiana, la derivada de un "sentido común" determinado, entre otras cosas por las segmentaciones establecidas por el sistema simbólico, los esquemas perceptivos, y la situación de clase. Una hipótesis

¹¹⁶³ Vid. Jauss, H.R. (1978), Pour une esthétique de la réception, Paris, p.259.

arriesgada -pero creemos que productiva- es la de que precisamente en esa no identidad entre esos dos mundos, es donde la producción científica encuentra la posibilidad de su expansión y su límite. La conciencia de nuestro condicionamiento lingüístico no cancela ese condicionamiento: el conocimiento de la teoría copernicana opera una ruptura con respecto a nuestra experiencia real de la puesta del sol pero no la anula. Esta no equivalencia fundamental permite plantearnos una cuestión importante: la de si la expresión de la experiencia social en términos "científicos" no requiere un trabajo previo de "traducción".

Obviamente, la aplicación de la "lucha por la existencia" para redescubrir las más variadas situaciones humanas debe mucho al hecho de que Darwin se viera obligado a utilizar -aunque ya hemos visto que precisamente para desbordarlo- el uso corriente de esa expresión. Sin embargo, hacer equivalentes el sufrimiento derivado de la explotación económica de la clase trabajadora y "la lucha por la existencia que sostiene"¹¹⁶⁴ supone el establecer -aunque aquí se pueda decir que sólo es una convención expresiva- un juego de analogías explícitas e implícitas que implica ya un "trabajo de sentido", una "traducción". El papel en el "acercamiento" del darwinismo a la experiencia social por parte de los intermediarios culturales -en nuestro caso los libertarios españoles- es fundamental e implica una producción, una manipulación táctica y retórica del lenguaje escrito.

¹¹⁶⁴ Vid. el prólogo de Josep LLunas a Lorenzo (1893), p.8.

Por ello creemos que es fundamental superar la imagen de la "influencia" de los evolucionismos sobre el anarquismo español como la aceptación o rechazo de una serie de proposiciones tomadas de la Ciencia, a través del tamiz de un corpus doctrinal. Por el contrario, el vocabulario y los conceptos tomados de los evolucionismos están sometidos a una serie de usos diversos, de operaciones sobre ellos, según la ocasión e incluso el tipo de género escrito de que se trate. Desde este punto de vista, el significado de palabras como "selección", "degeneración", "atavismo", "herencia", no nos es dado de manera unívoca e inmediata: una adecuada hermenéutica requiere en este caso aún más de un estudio cuidadoso del contexto discursivo y extradiscursivo. Nos encontramos aquí con una explotación táctica y coyuntural de la plurivocidad potencial de las palabras.

Por otra parte, como hemos visto, la autorización de la propia estructura de creencias por referencia a la instancia científica es a la vez, un bien deseable y una práctica habitual. En el caso de que sea esto lo que se trate de manera explícita - sobre todo en escritos de carácter doctrinal- es importante destacar que la hermenéutica adecuada de la obra científica pasa a ser un arma privilegiada del debate ideológico. La discusión sobre cómo se debe interpretar la expresión "lucha por la existencia" es un ejemplo interesante de esto. Así, contrariamente a la explotación de la riqueza potencial de esta expresión que hemos visto en su empleo literario, lo que aquí se trata es de "restaurar" el sentido "verdadero" -y por tanto unívoco- de la expresión en su contexto científico. Esta

operación la tratan de llevar a cabo los anarquistas -Kropotkin en primer lugar y luego los libertarios españoles- mediante un doble procedimiento: atribuir -aprovechando aquí la debilidad intrínseca del discurso escrito- a Darwin una "intención" distinta a la que le atribuyen sus epígonos; establecer una "temática", un plano de referencia distinto -supuestamente más coherente con la "realidad" y con el proyecto darwiniano- para la expresión "lucha por la existencia" (frente a guerra, confrontación y exterminio, apoyo mutuo, solidaridad, abundancia, lucha conjunta contra las deficiencias del medio, etc.)

Sin embargo, ésta es sólo una de las tácticas posibles que se despliegan al hacer "uso" del darwinismo o los evolucionismos. Se abre pues la posibilidad de una investigación de la incorporación del vocabulario y conceptos de éste desde una perspectiva que incluya la lógica o lógicas de su utilización según los marcos contextuales, tanto por parte del movimiento libertario español, como por otros grupos políticos y sociales.

BIBLIOGRAFÍA Y FUENTES.

I. OBRAS QUE CONTIENEN MATERIAL DOCUMENTAL. FOLLETOS, ARTÍCULOS Y LIBROS DE LA ÉPOCA.

A.I.T.-F.R.E. (1882), Congreso obrero de la región española celebrado en Barcelona, Barcelona.

Alarcón, J. (1906)a., "Necesidad de la cooperación", El Porvenir del Obrero, 274, 2.

----- (1906)b., La esclavitud moderna, Madrid.

Alvarez, E. (1896), "Bibliografía", La Idea Libre, 104, 2.

Aristogitón (1895), a., "Cosas de Lombroso. I.", La Idea Libre, 79, 1-2.

----- (1895)b., "Cosas de Lombroso. II.", La Idea Libre, 80, 2

Bakunin, M. (1977), Obras, Vol.III, Madrid, p. 99.

----- (1978), Escritos de filosofía política, Madrid.

----- (s.f), Dios y el estado, Barcelona.

Bernaldo de Quirós, C.(1898)a., Las nuevas teorías de la criminalidad, Madrid.

----- (1898)b., "Los últimos estudios de criminología. II. La enseñanza", La España Moderna, 115, 61-110.

----- (1992), Bandolerismo y delincuencia subversiva en la Baja Andalucía, Sevilla.

Bonafulla, L. (s.f), La familia libre, Barcelona.

----- (1905), Generación libre. (Los errores del neomalthusianismo), Barcelona.

Blázquez de Pedro, J.M. (1901), Latidos, Salamanca.

- Büchner, L. (1870), L'homme selon la science, París
- (1871)a., "Sección doctrinal. La teoría darwiniana", La Humanidad, 41, 321-324.
- (1871)b., "Sección doctrinal. La teoría darwiniana.", La Humanidad, 33, 255-256.
- (1871)c., "Sección doctrinal. La teoría darwiniana", La Humanidad, 31, 247-248.
- (1878), Fuerza y materia. Estudios populares de historia y filosofía naturales, Madrid.
- (s.f.)a., Luz y vida, Valencia.
- (s.f.)b., El hombre ante la ciencia, Barcelona.
- Bulffi, L. (1904), "Dos palabras", Salud y Fuerza, 1, 1-2.
- (1907), "Bibliografía", Salud y Fuerza, 9, 103.
- Cano, B.N. (ed.) , El pensamiento de Ricardo Mella, México.
- Claramunt, T. (1904), "Victimas del sofisma", El Productor, 58, 1.
- Comas Costa, J. (1905)a., "La agonía de los dioses", Natura, 12, 190-191.
- (1905)b., "El individuo como único valor real", Natura, 34, 150-153.
- (1905)c., "El individuo como único valor real", Natura, 43, 292-296.
- (1905)d., "El individuo como único valor real", Natura, 42, 276-283.
- Comisión de propaganda del nucleo organizador de la Internacional en Lisboa (1872), Lo que es la Internacional, Madrid
- Compayré, G. (1911), Storia della pedagogia, Turín.
- Corominas, P. (1896) "Bibliografía crítica", Ciencia Social, 7, 218-222.

Cruz, A.(1903), "La evolución social.", El Productor, 28, 1-2

Chueca, J. (1912), "Alrededor del neo-malthusianismo", Salud y Fuerza, 53, 260-261.

Darrow, C. (1904), Crimen y criminales, Barcelona.

Darwin, Ch. (1977), Autobiografía y cartas escogidas, Madrid.

------(1980), El origen de las especies, Barcelona.

------(1982), El origen del hombre, Madrid.

Daza, V. (1903), Sociología del obrero, Cadiz.

Devaldés, M. (1914), "La reproducción obligatoria al estilo de los conejos", Salud y Fuerza, 61, 385-390.

Dorado, P. (1886), "De la ciencia jurídica italiana en los momentos presentes", Boletín de la Institución Libre de Enseñanza, 122, 137-139.

------(1897)a., "Misión de la justicia penal en el porvenir", La España Moderna, 100, 87-112

----- y Posada, A. (1896), "Notas bibliográficas", La España Moderna, 90, 196-204.

Pedro Dorado: artículos en colaboración:

Dorado, P., Palacios, L. y Posada, A. (1897), "Notas bibliográficas", La España Moderna, 97, 190-204.

Dramard, L. (1882), Transformisme et socialisme, París.

Dunois, A. (1905), "Las dos clases", El Porvenir del Obrero, 229, 2.

E.G.I. (1876), "Origen y desarrollo del hombre. Darwin, Lyell y Lubbock", Revista Contemporánea, Tomo III, Vol. IV,

Engels, F. (1988), El origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado, Madrid.

Esteve, P. (1900), A los anarquistas de España y Cuba. Memoria de la Conferencia Anarquista Internacional, Paterson, N.J.

Farga Pellicer: libro firmado con el seudónimo: <<Pastor Péllico>>:

Pastor Péllico, J. (1889), Garibaldi. Historia liberal del siglo XIX, Barcelona

Féré, Ch. (1903), Sensación y movimiento, Madrid.

Ferrer, F. (1898), "Un punto", La Revista Blanca, 12, 356.

----- (1902), "Deismo", La Revista Blanca, 39, 432.

----- (1976), La Escuela Moderna, Madrid

Ferri, E. (1893)a., "La Escuela Criminalista Positiva", La España Moderna. Revista Hispano-Americana, LII, 159-184.

----- (1893)b., "La Escuela Criminalista Positiva", La España Moderna. Revista Hispano-Americana, LIII, 125-130.

Fouillée, A. (1902), La moral, el arte y la religión según Guyau, Madrid.

Galfe, A. (1913), "Una conferencia de A. Lorenzo", El Porvenir del Obrero, 353, 2.

García Moreno de Tejada, J. (1894), "La cuestión social en Andalucía", La España Moderna. Revista Hispano-Americana, LXV, 53-59.

García, V. (1912)a., "Deshaciendo errores", El Porvenir del Obrero, 314, 2-3.

----- (1912)b., "Razonemos", El Porvenir del Obrero, 318, 2-3.

------(1914), "Neomalthusianismo", Salud y Fuerza, 61, 394-396.

Gautier, E. (1880), Le darwinisme social, París, pp. XV-XVI.

Gómez de Baquero, E. (1898), "Crónica literaria. París por E. Zola", La España Moderna, 112, 141-156.

Gomez Humarán, F. (1892), ¡Destrucción! Episodio nihilista, Madrid.

Grave, J. (s.f.)a., La sociedad futura, Valencia.

------(s.f.)b., El individuo y la sociedad, Valencia.

Grupo editor de Natura (1903), "Nuestros propósitos", Natura, 1, 1-3.

G.S. y J.M.B (1871), "Crónica", La Humanidad Nueva, 6, 45.

Guyau, J.M. (s.f.), La moral inglesa contemporánea. Moral de la utilidad y de la evolucion, Madrid.

Haeckel, E. (1878)a., "Sentido y significación del sistema genealógico, o teoría de la descendencia", Revista Europea, 228, 1-9.

------(1878)b., "Justificación de la teoría de la descendencia. Historia de la creación según Linneo", Revista Europea, 229, 43-51.

------(1878)c., "Teoría evolutiva de Goethe y Oken.", Revista Europea, 231, 107-117.

------(1903), Los enigmas del Universo, Valencia, p. 27.

------(1905), Historia de la creación de los seres según las leyes naturales, Valencia.

Hardy, G. (1904), "La lucha por la existencia y el neo-malthusianismo", Salud y Fuerza, 1, 2-4.

Helenio (1905), "La ley", El Porvenir del Obrero, 215, 1.

Hugas, E. y Serrano, V. (1890), Diálogos del calabozo. El socialismo colectivista y el comunismo anárquico, Barcelona.

Jacquinet, C. (1901), Compendio de Historia Universal, Barcelona.

----- (1902), "La educación rectifica la herencia", Boletín de la Escuela Moderna, 4, 41-44.

----- (1903)a., "La primera humanidad", Natura, 6, 81-85.

----- (1903)b., "Reflexiones", Natura, 4, 56-57.

----- (1903)c., "Inédit", en VV.AA., Cuaderno manuscrito. Recapitulación de pensamientos antimilitaristas, Barcelona, 42-45.

----- (1903)d., "Fisiología general", Natura, 1, 7.

----- (1904)a., "Ciencia falsa", El Productor, 59, 1.

----- (1904)b., La Sociología en la Escuela, Barcelona, -

----- (1904)c., "Fenómeno evolutivo", Natura, 16, 241-242.

----- (1905), "Lección de cosas", Natura, 44, 316-318.

----- (1907), Ibsen y su obra, Valencia.

Juan Cualquiera (1913), "El apoyo mutuo", El Porvenir del Obrero, 336, 1.

Jóvenes, C. (1903)a., "La nueva mesa de valores", Natura, 39-41.

----- (1903)b., "Comentarios", Natura, 6, 85-86

Kropotkin, P. (1884), La loi et l'autorité, Ginebra.

----- (1887)a., "Bases científicas de la anarquía. II. La anarquía se impone", Acracia, 24, 412-426.

----- (1887)b., "Bases científicas de la anarquía", Acracia, 23, 387-391.

----- (1889)a., "Influencia moral de las prisiones. IV", El Socialismo, 54, 1.

----- (1889)b., "Influencia moral de las prisiones. V.", El Socialismo, 55, 1-2.

----- (1890), "La moral anarquista. VI.", El Socialismo,

71, 1-2.

------(1897), Las prisiones, Valencia.

------(1901), "Autoritarismos", La Protesta, 98, 1.

------(1904) a. "La necesidad ética del presente", La Revista Blanca, 156, 353-355.

------(1905)a, "La necesidad ética del presente", La Revista Blanca, 158, 422-425.

------(1905)b., "La necesidad ética del presente", La Revista Blanca, 157, 386-388.

------(1906)a., El apoyo mutuo. Un factor de la evolución, Valencia.

------(1906)b., "El apoyo mutuo. Principal factor de la evolución", El Porvenir del Obrero, 254, 1-2.

------(1977), Panfletos revolucionarios, Madrid.

------(1978), La moral anarquista, Madrid.

Lanessan, J.L. (1881), Etudes sur la doctrine de Darwin: la lutte pour l'existence et l'«asociation pour la lutte», París.

Layda, F. (1902), "En favor de la naturaleza", La Revista Blanca, 108, 369-371.

Letourneau, Ch. (1884), La Sociologie d'après l'Ethnographie, París.

------(1905), Psicología étnica, Barcelona.

------(1912), "Contra la guerra. Origen y evolución de la guerra", El Libertario, 17, 1-2.

Licenciado Pero Perez, (1895), "La prensa internacional", La España Moderna . Revista Hispano-Americana, LXXVI, 153-184.

Litrán, C. (1892), La mujer en el cristianismo, Barelona.

LLunas, J. (1883), Estudios filosófico-sociales, Barcelona.

------(1890)a., "Bases científicas en que se funda el colectivismo", en Segundo Certamen Socialista, Barcelona, 328-361.

------(1890)b., "Qüestions socials. VI. Comunisme y colectisme", La Tramontana, 478, 2.

------(1891)a., "Los partits socialistas espanyols. I. Lo que son", La Tramontana, 533, 2.

------(1891)b., Qüestions socials, Barcelona.

------(1891) c., "Qüestions socials. Educació y capacitat de las classes obreras", La Tramontana, 502, 2.

------(1892), "Sobre anarquismo. Consideraciones a vuela pluma.", La Tramontana, 566, 2-3.

Lombroso, C. (1893)a., "Aplicaciones jurídicas y médicas de la Antropología Criminal", La España Moderna. Revista Hispano-Americana, LIII, 78-121.

------(1893)b., "Aplicaciones judiciales y médicas de la Antropología Criminal I. El tipo de los anarquistas", La España Moderna. Revista Hispano-Americana, 171-180.

Cesare Lombroso: obras en colaboración:

Lombroso, C., Ferri, E., Garofalo, R. Fioretti, G. (s.f), La escuela criminológica positivista, Madrid.

López Montenegro, J. (1884), "A donde va el proletariado", Los Desheredados, 132, 1-2.

------(1886)a., "Consideraciones generales sobre la religión, política y capital en los Estados modernos y aspiraciones venideras del 4º estado", Los Desheredados, 192, 1-2.

------(1886)b., "La repartición de bienes y el amor libre", Los Desheredados, 205, 1-2.

------(1902), El botón de fuego, Barcelona.

Lorenzo, A. (1884), "Apuntes ortográficos", La Asociación, VIII, 3-4.

------(1886)a., Acracia o República, Sabadell.

------(1886)b., "Libertad y autoridad", Acracia, 11, 131-

132.

------(1886)c., "Refutación de un sofisma", Acracia, 7, 57-64.

------(1886)d., "El individuo contra el Estado. Spencer y <<La Revue Socialiste>>", Acracia, 4, 28-30.

------(1886)e., "El individuo contra el Estado. Spencer y <<La Revue Socialiste>>", Acracia, 5, 34-36.

------(1887)a., "Caridad y solidaridad", Acracia, 15, 191-192.

------(1887)b., "La sífilis.", Acracia, 19, 274-279.

------(1887)c., "Ciencia burguesa y ciencia obrera", Acracia, 22, 354-359.

------(1890)a., "La revolución es la paz", en Segundo Certamen Socialista, Barcelona, 147-156.

------(1890)b., "Previsión de un juicio futuro", en Segundo Certamen Socialista, Barcelona, 255-262.

------(1890)c., "La procreación humana", en Segundo Certamen Socialista, 179-198.

------(1893), Episodio dramático-social Justo Vives, Barcelona.

------(1894)a., "El individuo y la colectividad", La Idea Libre, 20, 1-2.

------(1894)b., "El dogma burgués", La Idea Libre, 23, 1.

------(1894)c., "El talento", La Idea Libre, 5, 1-2.

------(1898), "El hombre nuevo." , La Revista Blanca, 6, 166-169.

------(1900)a., Las Olimpiadas de la Paz y el trabajo de mujeres y niños, Madrid.

------(1900)b., "Falsedad de la lucha por la existencia", La Revista Blanca, 43, 529-533.

------(1901)a., El hombre y la sociedad, Barcelona.

------(1901)b., "Flor de invernáculo", Suplemento de La Revista Blanca, 108, 90.

------(1903)a., "De la propiedad", La Huelga General, 19, 2-3.

------(1903)b., "Atávico, misoneista, precursor",

Almanaque de la Revista Blanca para 1903, 48-49.

------(1904)a., "Pasado, presente y porvenir", La Revista Blanca, 149, 129-135.

------(1904)b., "Darvinismo burgués", El Productor, 58, 1.

------(1904)c., "La decadencia anarquista", La Revista Blanca, 138, 582-585.

------(1904)d., "Incapacidad progresiva de la burguesía", La Revista Blanca, 145, 1-7.

------(1905), El banquete de la vida. Concordancia entre el hombre, la naturaleza y la sociedad, Barcelona.

------(1906)a., "Cartas de propaganda", El Porvenir del Obrero, 282, 1.

------(1906)b., "Postal anarquista." , El Porvenir del Obrero, 257, 1.

------(1907), "Anarquía y anarquismo", Tierra y Libertad, 35, 1.

------(1908), "Opinión autorizada", Tierra y Libertad, 53, 1.

------(1909), El pueblo, Valencia.

------(1912), "Decídete lector", El Porvenir del Obrero, 330, 2.

------(1913), Hacia la emancipación, Mahón.

------(1928), El derecho a la evolución. Conferencia sociológica, Buenos Aires.

------(1930), Evolución proletaria, Barcelona.

------(1974), El proletariado militante, Madrid.

Luben, D. (1904), "Al volar de la pluma", Natura, 22, 356-357.

Malatesta, E. (1893), La anarquía, Barcelona.

Teresa Mañé:

Mañé, T. (1898), "La familia", La Revista Blanca, 2, 37-38.

Teresa Mañé: artículos firmados con el seudónimo <<Soledad Gustavo>>:

Gustavo, S. (1889), "La mujer. A mi joven amiga María Montseny", El Productor, 151, 1-2.

------(1898), "La cuestión palpitante", La Revista Blanca, 10, 277-278.

------(1899), "La Sociedad Futura", La Revista Blanca, 22, 609-611.

------(1902), "Zola ha muerto", La Revista Blanca, 104, 226-228.

------(1903). "El libro de la vida", La Revista Blanca, 113, 513-514.

Teresa Mañé: folletos y artículos en colaboración con Joan Montseny (<<Federico Urales>>):

Gustavo, J. y Montseny, J.(1891), Las preocupaciones de los despreocupados, Barcelona.

------(1902)a.,, "La cuestión social en el Ateneo de Madrid", La Revista Blanca, 92, 609-614.

------(1902)b., "La cuestión social en el Ateneo de Madrid", La Revista Blanca, 90, 545-550.

------(1902),c., "La cuestión social en el Ateneo de Madrid", La Revista Blanca, 95, 705-710.

------(1902)d., "La cuestión social en el Ateneo de Madrid", La Revista Blanca, 96, 737-741.

March, V. (1898), "La lucha por la existencia entre los hombres", La Revista Blanca, 5, 137-139.

------(1899), "Inclinaciones habituales o pasiones", La Revista Blanca, 16, 45-46.

Maristán, J. (1903)a, "La decadencia anarquista", La Revista Blanca, 131, 347-351.

------(1903)b., "La decadencia anarquista", La Revista Blanca, 132, 376-383.

José Martínez Ruiz:

Martínez Ruiz, J. (1899), La sociología criminal, Madrid.

José Martínez Ruiz: obras con el seudónimo <<Azorín>>:

Azorín (1975), Obras completas, Madrid.

Mas-Gomeri, E., (1906), E pur si muove, Barcelona

Ricardo Mella:

Mella, R. (1887), "La reacción en la Revolución. III.", Acracia, 23, 391-395.

----- (1890)a., "La Anarquía", en Segundo Certamen Socialista, Barcelona, 54-72.

----- (1890)b., "El colectivismo. Sus fundamentos científicos", en Segundo Certamen Socialista, Barcelona, 309-336.

----- (1895)a., "En defensa de la idea. VIII y último.", La Idea Libre, 57, 1.

----- (1897), "El misoneismo", Ciencia Social, 2, 39-34.

----- (1901), La coacción moral, Madrid.

----- (1903)a., "Adelanto positivo", La Huelga General, 17, 3-4.

----- (1903)b., "La hipérbole intelectualista. Obreros intelectuales y obreros manuales", Natura, 9-12.

----- (1904)a., "El socialismo anarquista", Natura, 17, 260-263.

----- (1904)b., "Las grandes obras de la civilización.", Natura, 13, 195-199.

----- (1905)a., "Por la anarquía", Natura, 45, 325-327.

----- (1905)b., "Por la anarquía", Natura, 46, 343-346.

----- (1905)c., "Por la anarquía", Natura, 48, 369-372.

----- (1906), "La asistencia pública y la solidaridad", El

Porvenir del obrero, 264, 1.

------(1907), "La bestia civilizada", El Porvenir del Obrero, 288, 3.

------(1912)a., "Literaturas bélicas", EL Libertario, 1, 1.

------(1912)b., "Las revoluciones", El Libertario, 20, 1.

------(1926), Ideario, Gijón.

------(1934), Ensayos y conferencias, Gijón.

------(s.f), Cuestiones de Enseñanza. Estudios pedagógicos, Barcelona.

Ricardo Mella: ediciones conjuntas de su obra:

Mella, R. y Lombroso, C. (1978), Los anarquistas, Madrid.

Ricardo Mella: artículos firmados con el seudónimo <<Raúl>>

Raúl (1894), "Apuntes", La Idea Libre, 42, 2-3.

------(1895)a., "Los vencidos", La Idea Libre, 62, 1.

------(1895)b., "Apuntes", La Idea Libre, 44, 2.

------(1896) "El ocaso de un siglo", La Idea Libre, 96, 1-2

------(1912), "Ante la hecatombe de Bilbao", El Libertario, 18, 1.

Mendez Ordaz, J. (1882), El amigo del obrero, Sevilla.

Joan Montseny:

Montseny, J. (1892)a., "Qué es el progreso y por qué existe", El Corsario, 99, 3.

------(1892)b., "La anarquía y la ciencia", La Anarquía, 82, 1-2.

------(1893)a., La ley de la vida, Reus.

------(1893)b., Consideraciones sobre el hecho y muerte de Pallás, La Coruña.

------(1894)a., "Carta a un anarquista", El Corsario, 187,

1-2.

------(1894)b., "Carta a un anarquista", El Corsario, 187,
1-2.

------(1895), "Destellos", El Corsario, 205, 1.

------(1896), Sociología anarquista, La Coruña.

------(1899), "Del amor", La Revista Blanca, 26, 42-44.

Joan Montseny: artículos y folletos firmados con el seudónimo
<<Federico Urales>>:

Urales, F. (1898)a., "Moral libre", La Revista Blanca, 6,
163-165.

------(1898)b., "Objeto de la sociología", La Revista
Blanca, 12, 331-333.

------(1898)c., "La degeneración y el ambiente", La
Revista Blanca, 9, 247-250.

------(1899)a., "Glorifiquemos el cuerpo", La Revista
Blanca, 23, 637-639.

------(1899)b., "Socialismo y cristianismo", La Revista
Blanca, 14, 387-390.

------(1899)c., "Literaturas malsanas", La Revista Blanca,
27, 84-87.

------(1899)d., "La falta de ambiente", La Revista Blanca,
26, 31-33.

------(1899)e., "Ciencia social", La Revista Blanca, 28,
115-116.

------(1899)f., "Pensamientos", La Revista Blanca, 36,
320.

------(1899)g., "De la belleza", La Revista Blanca, 22,
624-626.

------(1899)h., "Determinismo intelectual", La Revista
Blanca, 3, 359-361.

------(1900)a., "Leyes de la Evolución", La Revista
Blanca, 41, 465-469.

------(1900)b., "La evolución de la filosofía en España",

La Revista Blanca, 50, 33-36.

------(1900)c., "El amor en la filosofía y el socialismo",
La Revista Blanca, 46, 625-629.

------(1900)d., "La evolución de la filosofía en España",
La Revista Blanca, 58, 289-295.

------(1900)e., "La evolución de la filosofía en España",
La Revista Blanca, 52, 97-101.

------(1901)a., "La evolución de la filosofía en España",
La Revista Blanca, 73, 1-6.

------(1901)b., "La evolución de la filosofía en España",
La Revista Blanca, 82, 289-293.

------(1901)c., "La evolución de la filosofía en España",
La Revista Blanca, 81, 257-261.

------(1901)d., "La evolución de la filosofía en España",
La Revista Blanca, 66, 545-548.

------(1901)e., "La autoridad del talento.", Suplemento de la Revista Blanca, 111, 94.

------(1902)a., "La evolución de la filosofía en España",
La Revista Blanca, 89, 513-516.

------(1902)b., "La evolución de la filosofía en España.",
La Revista Blanca, 105, 257-262.

------(1902)c., "La evolución de la filosofía en España",
La Revista Blanca, 94, 673-677.

------(1902)d., "La evolución de la filosofía en España",
La Revista Blanca, 65-72

------(1903)a., "Anarquismo. La anarquía es el orden.",
La Revista Blanca, 119; 703-706.

------(1903)b., "Anarquismo. Más allá de la anarquía", La Revista Blanca, 737-738.

------(1903)c., "Anarquismo. Crítica de la sociedad presente. El exterminio por la vida", La Revista Blanca, 118, 678-681.

------(1903)d., "La evolución de la filosofía en España",
La Revista Blanca, 109, 385-389.

------(1903)e., "El arte, la mujer y el amor en el Ateneo de Madrid", La Revista Blanca, 115, 577-582; pp. 577 y 578.

------(1904), "Pujanza del anarquismo.I.", La Revista

Blanca, 143, 705-707.

------(1932), Mi vida, Vol. III, Barcelona.

------(1935), Sembrando flores, Barcelona.

------(1968), La evolución de la filosofía en España, Barcelona.

------(s.f), Pedagogía social. Como educar a los hombres, Barcelona.

Joan Montseny: artículos firmados con el seudónimo <<Charles Money>>:

Money, Ch. (1898)a., "La naturaleza", La Revista Blanca, 3, 69-70.

------(1898)b., "Sociología. La obra de Lombroso", La Revista Blanca, 7, 191-192.

------(1899), "La igualdad de derechos y el superhombre", La Revista Blanca, 24, 665-666.

Joan Montseny: artículos firmados con el seudónimo <<Doctor Boudín>>:

Doctor Boudin (1898)a., "Ciencia y socialismo", La Revista Blanca, 2, 44-46.

------(1898)b., "Ciencia y socialismo", La Revista Blanca, 4, 109-111.

------(1898), c. "Ciencia y socialismo", La Revista Blanca, 8, 228-229.

------(1898)d., "Sociología. Moral libre." , La Revista Blanca, 6, 163-165.

------(1899)a., "Ciencia y socialismo", La Revista Blanca, 22, 622-624.

------(1899)b., "Ciencia y socialismo", La Revista Blanca, 14, 397-398.

------(1899)c., "Ciencia y Socialismo.", La Revista Blanca, 27, 71-72.

N., (1882), "Arte y Ciencia. La creación del mundo", La Revista Social, 31, 3.

Navés, F. (1900), "Educación e instrucción", La Revista Blanca, 37, 365-366.

Nicéforo, A. (1902), Las transformaciones del delito, Madrid.

Nieva, T. (1871)a., "Cartas a un deísta reformado.", La Humanidad, 6, 42-44.

----- (1871)b., "El ateísmo práctico", La Humanidad, 4, 27-29.

----- (1886), Química de la cuestión social, Madrid.

----- (1890), "Las pasiones humanas", en Segundo Certamen Socialista, Barcelona, 93-114.

Nordau, M. (1887) a, "Las mentiras convencionales de nuestra civilización", Acracia, 22, 343-354.

----- (1887), b, "Las mentiras convencionales de nuestra civilización", Acracia, 29, 569-575.

----- (1887)c., "Las mentiras convencionales de nuestra civilización", Acracia, 21, 313-322.

Novicow, J. (1912), "Orígenes de la guerra", El Libertario, 18, 2.

Novoakow, P. (1904), "La degeneración individual de las ideas anarquistas", La Revista Blanca, 142, 689-691.

Ochoa, M, (1899), "La ley biológica de los estados", La Revista Blanca, 31, 191-194; p.191.

P. (1887), "Sensación y movimiento", Acracia, 20, 292-295.

Paulhan, F.(1878), "La educación según Herbert Spencer", Revista Europea, 229, 33-37.

Pellicer Paraire, A. (1900), Conferencias populares sobre sociología, Buenos Aires.

------(s.f), Análisis de la cuestión de la vida, Barcelona.

Pérez, F. (1900), "Tribuna del obrero. La criminalidad", La Revista Blanca, 38, 398-400.

Perrier, R. (1913), "La eugénica y el mejoramiento de la raza humana", Salud y Fuerza, 53, 264-265.

Posada, A. (1898), "El año sociológico", La España Moderna, 120, 42-69.

Prat, J. (1892)a., "La revolución.I.", La Anarquía, 119, 1-2.

------(1892)b., "La Revolución. II", La Anarquía, 120, 1.

----- (1894), "La fuente de la vida", La Idea Libre, 18, 1-2.

------(1903), ¿Competencia o Solidaridad?, Barcelona.

------(1911), "A un amigo", Acción Libertaria, 27, 1.

------(1912), "La sociedad de la muerte", El Libertario, 2, 2.

------(1920), Necesidad de la Asociación, Barcelona.

------(1937), La burguesía y el proletariado, Barcelona.

------(s.f), Crónicas demoledoras, Barcelona.

Josep Prat: ediciones conjuntas de su obra:

Prat, J. y Marsillach, A. (1919), Una polémica, Barcelona.

Proudhon, P.J. (1868), Filosofía del progreso, Madrid.

------(1984), ¿Qué es la propiedad?, Madrid.

P.S.A., (1910), "Papel impreso", Acción Libertaria, 1, 4.

Puerta, G. (1883)a., "Arte y Ciencia. Las transformaciones de la materia en el gran laboratorio de la naturaleza" La Revista Social, 83, 3-4.

------(1883)b., "Arte y Ciencia. Las transformaciones de la materia en el gran laboratorio de la naturaleza", 84, 2-3.

Quintanilla, E. (1913), "El caso Queraltó", El Libertario, 29, 3.

Ramón y Cajal, S. (1905), "Prólogo a Evolución super-orgánica", La Revista Blanca, 164, 619-623.

Réclus, Elie (s.f.) Los primitivos. Estudios comparados Valencia.

Réclus, Elisée (1904), "La pretendida decadencia anarquista", 142, 673-675.

------(1932), El hombre y la tierra, Barcelona.

------(1978), Evolución y revolución, Madrid.

------(s.f.), La vida en la tierra, Valencia.

Redacción (1869), "De la enseñanza integral.", La Federación, 2, 2-3.

------(1871), "Sección varia", La Federación, 74, 3-4.

------(1872), "La Ciencia en la Revolución.", El Trabajo, 1.

------(1874)a., "Un proletario de la ciencia", La Revista Social, 75, 299.

------(1875)a., "Las ciencias al alcance del pueblo", La Revista Social, 114, 453.

------(1882)a, "Arte y Ciencias. Carlos Darwin", La Revista Social, 50, 3.

------(1882)b., "Arte y ciencias. Carlos Darwin", La Revista Social, 52, 3-4.

------(1883)a., "Artes y Ciencias. La teoría de Darwin", La Propaganda, 3-4.

------(1883)b., "Pasado, presente y porvenir de las clases proletarias.", La Federación Igualadina, 4, 1-2.

------(1884)a., "A `El Obrero'", La Tramontana, 148, 2-3.

- (1884)b., "A 'El Obrero'", La Tramontana 163, 1-3.
- (1884)c., "Historia", La Autonomía, 50, 2-3.
- (1885)a., "Sección científica. Las transformaciones de la materia en el gran laboratorio de la naturaleza.", Bandera Social, 2, 4.
- (1885)b., "Cárcel de Tarrasa. 2 de Mayo de 1885", Los Desheredados, 154, 1-2.
- (1885)c., "Los productos de la tierra", Bandera Social, 6, 1-2.
- (1885)d., "Doctrinal. Nuestro programa", Bandera Social, 25, 1.
- (1886)a., Acracia, "Bibliografía", 5, 40.
- (1886)b., "La sociedad al día siguiente de la Revolución (1)", La Justicia Humana, 5, 2.
- (1886)c., "Miscelánea", Acracia, 3, 22-23.
- (1886)d., "La lucha por la existencia", El Socialismo, 11, 2-3.
- (1887)a., "En l'Ateneu dels senyors", La Tramontana, 293, 2.
- (1887)b., "En L'Ateneu dels senyors", La Tramontana, 305, 2-3.
- (1887)c., "La demagogia burguesa", Acracia, 14, 184.
- (1887)d., "Bibliografía", Acracia, 15, 199.
- (1887)e., "Bibliografía", 14, Acracia, 182-183.
- (1887)f., "Bibliografía", Acracia, 13, 166-167.
- (1888)a., "Evolución y revolución", Bandera Roja, 6, 1.
- (1888)b., "Orígenes de la sociedad", El Productor, 121, 1.
- (1888)c., "Derechos individuales. El derecho a la vida.", Tierra y libertad. Quincenario anárquico-comunista, 5, 1-2.
- (1889)a., "Evolución y revolución.", La Solidaridad, 10, 1.
- (1889)b., "Progreso humano.I", Tierra y libertad. Quincenario anárquico-comunista, 18, 2.
- (1889)c., "Progreso humano.II", Tierra y libertad.

Quincenario anárquico-comunista, 19, 1.

------(1889)d., "Consideraciones sobre la situación obrera", La Solidaridad, 40, 1-2.

------(1889)e., "Ideas histórico-sociales", La Solidaridad, 52, 1.

------(1889)f., "Bibliografía. Filosofía de la anarquía", El Productor, 152, 3.

------(1889)g., "Los únicos revolucionarios", Bandera Roja, 18, 1.

------(1890)a., "La Lluyta per la existencia", La Tramontana, 460, 2.

------(1890)b., "Darwinismo social", La Alarma, 19, 1.

------(1890)c., "Darwinismo social", La Alarma, 21, 1-2.

------(1890)d., "Darwinismo social", La Alarma, 20, 1.

------(1891)a., "El grabado", La Anarquía, 21, 1.

------(1891)b., "Revolución", El Productor, 1-2.

------(1892)a., "A <<La Emancipación Social>> II. Evolución y Revolución.", El Productor, 291, 1-2.

------(1892)b., "Confesiones de un sabio burgués", La Anarquía, 1-4.

------(1894)a., "Raciocionios", La Idea Libre, 33, 1.

------(1894)b., "Veraneando", La Idea Libre, 10, 1-2.

------(1895)a., "Evolución, Revolución", La Idea Libre, 65, 1-2.

------(1898), "La Revista Blanca", La Revista Blanca, 1, 1-2.

------(1902), "Curso medio", Boletín de la Escuela Moderna, 4, 48-50.

------(1903), "Biblioteca de la Escuela Moderna", La Huelga General, 12, 8.

------(1904)a., "Lecciones", Natura, 25, 1-4.

------(1904)b., "Letras de todas partes", Natura, 20, 320.

------(1905)a., "Autonomía y solidaridad", Natura, 38, 209-213.

------(1905)b., "Autonomía y solidaridad.", Natura, 36, 178-181.

------(1905)c., "Autonomía y solidaridad.", Natura, 37, 195-198.

------(1905)d., "Autonomía y solidaridad", Natura, 39, 225-232.

------(1905)e., "Nota de la redacción", Natura, 41, 260-261.

------(1906)a., "El apoyo mutuo. Un factor de la evolución.", El Porvenir del Obrero, 263, 3.

------(1909)a., "Carlos Darwin. Número extraordinario de HUMANIDAD NUEVA", Humanidad Nueva, 1, 10.

------(1912)a., "Plasmología y biomecánica", Tierra y Libertad, 117, 1.

------(1912)b., "Institut Médic-Social de Catalunya", Tierra y Libertad, 93, 3.

------(1912)c., "IIº Congreso español de la tuberculosis celebrado en San Sebastián en Septiembre de 1912", Tierra y Libertad, suplemento al nº 134, 1-4.

------(1912)d., "En el Ateneo Barcelonés. Conferencia de A. Lorenzo", El Porvenir del Obrero, 300, 1.

Ribot, Ch. (1902), "La ley de herencia directa o inmediata", La Revista Blanca, 102, 178-182.

------(1924), La psicología de los sentimientos, Madrid.

Robin, P. (1896), "Regeneración. Liga para el mejoramiento de la raza humana", El Corsario, 228, 3-4.

------(1902), "Contra la naturaleza", Boletín de la Escuela Moderna, 6, 69.

Romanes, G. (1906), La evolución mental en el hombre. Origen de la facultad característica humana, Madrid.

Royer, C. (1911), "El Origen del Hombre", Acción Libertaria. Suplemento literario, I, 3-4.

Salillas, R. (1894), "La degeneración y el proceso Willié", La España Moderna. Revista Hispano-Americana, LXVI, 70-96.

Salvoechea, F. (1892), "El comunismo es la igualdad", El

Corsario, 130, 1.

Sergi, G. (1906), Las emociones, Madrid.

Silió, C. (1894), "El anarquismo y la defensa social", La España Moderna. Revista Hispano-Americana, LXI, 141-145.

Silvela, L. (1898), "El Derecho Penal y los sistemas fatalistas y deterministas de la Antropología Criminal", La España Moderna, 111, 117-148.

Spencer, H. (1876), "Psicología comparada del Hombre", Revista Contemporánea. Periódico Internacional, tomo I, vol IV, 500-518.

----- (1880), Les bases de la morale évolutioniste, París.

----- (1883), El universo social, Vol I., Barcelona, 410-411.

----- (1893), "The Inadequacy of Natural Selection", Contemporary Review, 43, 153-166.

----- (1894), Problèmes de Morale et de Sociologie, París

----- (s.f)a., El individuo contra el Estado, Valencia.

----- (s.f)b., La justicia, Valencia.

----- (s.f)c., Principios de psicología, Madrid.

----- (s.f)d., La moral de los diversos pueblos y la moral personal, Madrid.

Suñé, S. (s.f.), Orientación sociológica, Barcelona.

Tarde, G. (1893), "El delito político", La España Moderna. Revista Hispano-Americana, L, 144-170.

----- (s.f.), La criminalidad comparada, Madrid.

Tárrida del Mármol, F. (1885), "Ateísmo, anarquismo y colectivismo", en Primer Certamen Socialista, Reus, 87-104.

----- (1886)a., "La cuestión social ante la Ciencia", Acracia, 5, 33-34.

----- (1886)b., "La cuestión social ante

la ciencia", Acracia, 2, 9-10.

------(1888)a, "La muerte", Acracia, 28, 552.

------(1888)b., "Economía política y economía acrática", Acracia, 26, 482-484.

------(1888)c., "Economía política y economía acrática", Acracia, 27, 518-520.

------(1899)a., "Crónica científica", La Revista Blanca, 34, 267-269.

------(1899)b., "Carlos Malato", La Revista Blanca, 19, 538-541.

------(1900), "Crónica científica", La Revista Blanca, 46, 639-641.

------(1902)a., "Crónica científica", La Huelga General, 9, 6.

------(1902) b., "Crónica científica", La Revista Blanca, 100, 113-115.

------(1902)c., "Crónica científica", La Revista Blanca, 85, 399-403.

------(1903)a., "Crónica científica", La Revista Blanca, 45, 603-605.

------(1903)b., "Crónica científica", La Revista Blanca, 114, 554-557.

------(1904), "Crónica científica", La Revista Blanca, 392-395.

------(1930), Problemas trascendentales, Barcelona.

Tyndall, J. (1874), "La evolución histórica de las ideas científicas. Conclusión", Revista Europea, 34, 500-513.

Un azteca (1912), "Ciencia y religión", El Libertario, 3, 3.

V.M. (1893), "El trabajo. III.", La Anarquía, 142, 1-2.

Vallina, P. (1900), "Los falsos protectores de la humanidad", La Revista Blanca, 59, 343-346.

Villalave, A. (1882), Un grano de arena, Barcelona.

Vives , E. (1896), "Selección al revés", Ciencia Social, 8, 234-239.

Vogt, C. (1877), "El origen del hombre", Revista Europea, 193, 577-583.

------(1881), Lecciones sobre el hombre, Madrid.

------(1888), "Fuerza y materia", La Solidaridad, 10, 4.

Wallace, A. (1889), "Lo que nos enseña el hombre incivilizado", El Socialismo, 54, 2-3.

Wernil, J. (1903), "El fenómeno Lombroso", La Revista Blanca, 109, 422-426.

Zisly. E. (1902), "Hacia la conquista del estado natural", La Revista Blanca, 102, 167-170.

II. BIBLIOGRAFIA GENERAL.

Abelló i Güell, T. (1979), El neomalthusianisme a Catalunya. LLuis Bulffi i la "Liga de Regeneración Humana", Universidad de Barcelona, tesis de licenciatura inédita.

------(1987) Les relacions internacionals de l'anarquisme català, Barcelona, 195-220.

------(1992)a., "El proceso de Montjuich: la condena internacional al régimen de la Restauración", Historia Social, 14, 47-60.

Acanfora, M. (1992), "Détermination biologique et justification sociale", en Tort, P. (ed.), Darwinisme et société, París, 89-

130.

Adams, M.B. (ed.) (1990), The Welborn Science: Eugenics in Germany, France, Brazil and Russia, Nueva York y Oxford.

Aguilar Villagrán, J. (1984), El asalto campesino a Jerez de la Frontera, Jerez.

Albert, M. (1995), "Ricardo Mella y la tradición francesa. En torno a las fuentes de sus *Breves apuntes sobre las pasiones humanas*", en Hofmann, B., Joan i Tous, P. y Tietz, M. (eds.), El anarquismo español y sus tradiciones culturales, Frankfurt y Madrid, 1-13.

Altner, G. (1968), Weltanschauliche Hintergründe der Rassenlehre des Dritten Reichs, Zurich.

Alvarez, R. (1985), Sir Francis Galton, padre de la eugenesia, Madrid.

----- (1988), "Origen y desarrollo de la eugenesia en España", en Sanchez Ron, J.M. (ed.), Ciencia y sociedad en España, Madrid, 179-204.

----- (1995), "Eugenesia y darwinismo social en el pensamiento anarquista", en Hofmann, B., Joan i Tous, P. y Tietz, M. (eds.), El anarquismo español y sus tradiciones culturales, Frankfurt y Madrid, 29-40.

Raquel Alvarez: trabajos en colaboración:

Alvarez, R. y Balbo, E., (1991), "Introducción" a Maudsley, H., Las causas de la locura, Madrid, 37-63

Alvarez Junco, J. (1979), "Sobre el anarquismo y el movimiento obrero andaluz", Estudios de historia social, 10-11, 288-289.

----- (1986), "La subcultura anarquista en España: racionalismo y populismo" en V.V.A.A., Culturas populares.

Diferencias, divergencias, conflictos., Barcelona, 197-208.

------(1988), "El anarquismo en la España contemporánea", en VV. AA., El movimiento obrero en la Historia de Cádiz, Cádiz, 41-51.

------(1990), "Cultura popular y protesta política" en Pueblo, movimiento obrero y cultura en la España contemporánea, París, 157-168.

------(1991), La ideología política del anarquismo español, Madrid.

------(1992), "Un anarquista español a comienzo del siglo XX: Pedro Vallina en París", Historia Social, 13, 23-37.

Alvarez Uría, F. (1983), Miserables y locos. Medicina mental y orden social en la España del siglo XIX, Barcelona.

Aubert, P. (1993)a., "Intelectuales y cambio político", en García Delgado, J.L. (ed.), Los orígenes culturales de la II República, Madrid

------(1993)b., "Elitismo y antiintelectualismo en la España del primer tercio del siglo XX", Espacio, tiempo y forma, serie Vª, tomo 6, 109-138.

Paul Aubert: colaboraciones en obras de autoría colectiva:

Aubert, P.; Brey, G; Guereña, J.L.; Maurice, J.; Salaun, S. (1986), Anarquismo y poesía en Cádiz bajo la Restauración, Córdoba.

Bajema, C. (1988), "Charles Darwin on Man's in the First Edition of the Origin of Species", Journal of the History of Biology, 21, 3, 403-410.

Baliestreri, A. (1990), "Cesare Lombroso e il problema della regresione filogenetica", en VV.AA., La scienze mediche nel Veneto dell'Ottocento, Venecia, 121-128.

Bannister (1979), Social Darwinism, Science and Myth in Anglo-American Social Thought, Filadelfia.

Bar, J.A. (1981), La C.N.T: los años rojos. 1910-1926, Madrid.

Barrio Alonso, A. (1988), Anarquismo y anarcosindicalismo en Asturias (1890/1936), Madrid.

Barnes, B. y Shapin, S. (1979), Natural Order: Historical Studies of Scientific Culture, Beverly Hills.

Bazin, J. (1991), "Les fantômes de Mme. du Deffand: exercices sur la croyance", Critique, 529-530, 492-511.

Becquemont, D. (1992)a., "Aspects du darwinisme social anglo-saxon", en Tort, P. (ed), Darwinisme et société, Paris, 137-160.

----- (1992)b. "Primitif, civilisé, dégénéré", Revue des Sciences Humaines, 227, 37-53.

----- (1992)c., Darwin, darwinisme, évolutionisme, Paris.

Béjin, A. (1988), "Néo-malthusianisme, populationisme et eugenisme en France de 1870 à 1914" en Dupâquier (ed.), Histoire de la population française 3. De 1780 à 1914, Paris, 481-501.

----- (1992), "Evolution du darwinisme social en France", en Tort, P. (ed.), Darwinisme et société, Paris, 353-360.

Bellomy, D.C. (1984), "'Social Darwinism' Revisited", Perspectives in American History, n.s.1, 1-129.

Bernaldo de Quirós, C. (1974), El espartaquismo agrario andaluz, Madrid.

Bernecker, W. (1982), Colectividades y Revolución Social, Barcelona.

Bizzo, N.M.V. (1992), "Darwin on Man in the *Origin of Species*: Further Facts Considered", Journal of the History of Biology, 25,

137-147.

Benton, T. (1982), "Social Darwinism and Socialist Darwinism in Germany, 1860 to 1900", Rivista di Filosofia, 22-23; 79-121.

Blanckaert, C., et alia (1979), "Les neolamarckiens français", Revue de Synthèse, 95-96, 283-468.

----- (1992), "L'ethnographie de la décadence". Culture moral et mort des races (XVIII-XIX siècles), Gradhiva, 11, 47-66.

Bloor, D. (1982), Knowledge and Social Imagery, Londres.

Boakes, R.A. (1989), Historia de la psicología animal. De Darwin al conductismo, Madrid.

Bohlin, R.M. (1991), "Robert M. Young and Darwin Historiography", Social Studies of Science, 21, 597-648.

Bordieau, P. (1980), Le sens pratique, París.

----- (1992), Reponses, París.

Borlingame, L.J. (1990), "Book Reviews", Isis, 84, 309, 784-785.

Bowler, P.J. (1975), "The Changing Meaning of Evolution", Journal of the History of Ideas, 36, 95-114.

----- (1976), "Malthus, Darwin, and the Concept of Struggle", Journal of History of Ideas, 37, 631-650.

----- (1985), El eclipse del darwinismo. Teorías evolucionistas antidarwinistas en las décadas en torno a 1900, Barcelona.

----- (1986), Theories of Human Evolution: A Century of Debate, 1844-1944, Baltimore.

----- (1988), "Charles Darwin on Man's in the First Edition of the Origin of Species", Journal of the History of Biology, 21, 3, 403-410.

------(1989)a., Evolution, the History of an Idea, Berkeley, Los Angeles y Londres.

------(1989)b., The Mendelian Revolution: The Emergence of Hereditarian Concepts in Modern Science and Society, Londres.

------(1990), The Invention of Progress. The Victorians and the Past, Oxford y Cambridge (Mass.).

------(1992)a., The Non-Darwinian Revolution, Londres Y Baltimore.

------(1992)b., "From 'Savage to 'Primitive'. Victorian Evolutionism and the Interpretation of Marginalized Peoples", Antiquity, 66, 721-729.

------(1995), Charles Darwin. El hombre y su influencia, Madrid.

Bratlinger, P. (ed.), (1989), Energy and Entrophy: Science and Culture in Victorian Britain, Bloomington.

Breman, J., (ed.), (1990), Imperial Monkey Business: Racial Supremacy in Social Darwinist Theory and Colonial Practice, Amsterdam.

Brenan, G. (1996), El laberinto español. Antecedentes sociales y políticos de la guerra civil, Barcelona.

Brey, G. (1984), Crisis económica, anarquismo y sucesos de Jerez, Córdoba

Brown, "The Evolution of Darwin's Theism", Journal of the History of Biology, 19, 1-45.

Brooke, J.H. (1985), "The Relations Between Darwin's Science and his Religion", en Durant, J. (ed.), Darwinism and Divinity, Oxford y Londres, 40-75.

Brücher, H. (1936), Bluts-und Geites-Erbe, Munich.

Brush, S. (1987), "The Nebular Hypothesis and the Evolutionary

World View", History of Science, 35, 223-243.

Buenacasa, M.(1977), El movimiento obrero español 1886-1926, Madrid.

Bulferetti, L. (1951), La ideologie sozialistiche in Italia nell'età del positivismo evoluzionistico (1870-1892), Florencia.

Burrow, J. W. (1966), Evolution and Society: A Study in Victorian Social Theory, Cambridge.

Calero Amor, M. (1976), Movimientos sociales en Andalucía (1820-1936), Madrid.

Cambra Bassols, J. (1981), Anarquismo y positivismo. El caso Ferrer, Madrid.

Campos, R. (1992)a., Socialismo marxista e higiene pública, Madrid.

------(1992)b., "Herencia biológica y medio social en el discurso antialcoholico del socialismo español (1886-1923)", en Huertas, R. y Campos, R. (eds.), Medicina social y clase obrera en España, Madrid, 67-91.

Canguilhem, G. (1991), Le normal et le pathologique, París.

Carlson, E.T. (1985), "Medicine and Degeneration: Theory and Praxis.", en Chamberlain, J.E., Gilman, S.L. (eds.) Degeneration. The Dark Side of Progress, Nueva York, 121-144.

Casanovas, J. (1992), "Pere Esteve (1865-1925): un anarquista català a cavall de dos mons y de dues generacions", L'avenc, 162, 18-23.

Cassirer, E. (1984), La filosofía de la Ilustración, Mexico.

Castellanos, J. (1976), "Aspectes de les relacions entre intellectuals i anarquistes", Els Marges, 6, 7-28.

Casterás, R. (1985), Actitudes de los sectores catalanes en la coyuntura de los años 1880, Barcelona.

Castro Alfín (1986), Hambre en Andalucía. Antecedentes y circunstancias de la Mano Negra, Córdoba.

----- (1988)a., "Anarquismo y jornaleros de la Andalucía del siglo XIX", en Sevilla Guzmán, E. y Heisel, K. (eds.), Anarquismo y movimiento jornalero en Andalucía, Córdoba, 49-66.

----- (1988)b., "La crisis de 1882 en la provincia de Cádiz. Del motín a la huelga", en VV.AA, El movimiento obrero en la historia de Cádiz, Cádiz, 91-126; p.94.

Castrodeza, C. (1988)a., Ortodoxia darwiniana y progreso biológico, Madrid.

----- (1988)b., Teoría histórica de la selección natural, Madrid.

Caudill, E. (1994), "The Bishop-Eaters: The Publicity Campaign for Darwin and *On the Origin of Species*", Journal of the History of Ideas, 55, 441-460.

Charle, C. (1990), Naissance des <<intellectuels>>. 1880-1900, París, 38-64.

Cimutta, J. (1962), "über Ernst Haeckels naturwissenschaftlichen Materialismus und seine Annahme der Allbeseeltheit des Universums", Wissenschaftliche Zeitschrift der Frieder-Schiller- Universität Jena, 11, 17-28.

Clark, L. (1984), Social Darwinism in France, University of Alabama.

Cohn, N. (1989), En pos del milenio, Madrid.

Coleman, W. (1976), "Morphology between Type concept and Descent Theory", Journal of the History of Medicine, 31, 149-175.

Colp, R. (1974), "The Contacts between Karl Marx and Charles Darwin", Journal of History of Ideas, 35, 329-338.

Conry, Y. (1974), L'introduction du darwinisme en France au XIX siècle, París.

----- (1987), Darwin en perspective, París.

Cooke, K.J. (1990), "Darwin on Man in the *Origin of Species*. An Addendum to the Bajema-Bowler Debate", Journal of the History of Biology, 23, 517-521.

Cooter, R. y Pumfrey, S. (1994), "Separate Spheres and Public Places: Reflections on the History of Science and Science in Popular Culture", History of Science, 97, 237-267.

Corbella, J. y Calbet Camarasa, J.Mª (1984), El pensamiento sanitario y laboral de dos médicos anarquistas del siglo XIX, Barcelona.

Corbin, J. (1993), "El anarquismo andaluz: perspectiva desde la Antropología Social", Revista de Antropología Social, 2, 73-104.

Corsi, P. (1978), "The Importance of French Transformist Ideas for the Second Volume of Lyell's *Principles of Geology*", The British Journal of the History of Science, 11, 221-244.

----- (1988), The Age of Lamarck, Berkeley.

Pietro Corsi: obras en colaboración:

Corsi, P. y Weindling, P. (1985), "Darwinism in Germany, France and Italy", en Kohn (ed.), The Darwinian Heritage, Princeton, 683-729.

Cuadrat, X. (1976), Socialismo y anarquismo en Cataluña (1899-

1911). Los orígenes de la C.N.T., Madrid.

Daniel, G. (1974), Historia de la arqueología, Madrid.

Darmon, P. (1989), Médecins et assassins à la Belle Époque, Paris.

De Beer, G. (1963), Darwin, Londres.

De Certau, M. (1990), L'invention du quotidien 1. arts de faire, Paris.

Degler, C. (1991), In Search of Human Nature, Cambridge.

De Grood, D. (1982), Haeckels Theory of the unity of Nature, Amsterdam.

Desmond, A. (1982), Archetypes and Ancestors: Paleontology in Victorian London (1850-1875), Londres.

----- (1984), "Robert E. Grant: The Social Predicament of a Pre-Darwinian Evolutionist", British Journal of History of Science, 17, 189-223.

----- (1987), "Artisan Resistance and Evolution in Britain, 1819-1848", Osiris, 22, serie 3, 77-110.

----- (1989), The Politics of Evolution: Morphology, Medicine, and Reform in Radical London, Chicago.

De Luis, F. (1994), Cincuenta años de cultura obrera en España 1890-1940, Madrid.

De Vos, P.J. (1970), Herbert Spencer as positivist-organicist: contradiction in his theories, Fort Hare University.

Díaz del Moral, J. (1979), Historia de las agitaciones campesinas andaluzas, Madrid.

Di Gregorio (1984), T.H. Huxley's Place in Natural Science, New

Haven.

------(1992), "Entre Méphistophélès et Luther: Ernst Haeckel", en Tort (ed.), Darwinisme et société, París, 239-283.

Di Siena, G. (1969), "Ideologie del biologismo", Ideologie, 9-10, 69-138.

Dobzhansky, T. (1979), "La idea de especie después de Darwin", en Barnett, S.A. (ed.), Un siglo después de Darwin. 1. La evolución, Madrid, 37-82.

Dominici, S. (1993), "La Cultura Socialiste in Italia nel'età liberale: lineamenti e indirizzi di ricerca", Studi Storici, 1, 235-247.

Dowbigging, I. (1993), La folie héréditaire, París.

Duarte, A. (1988), Pere Coromines: del republicanisme als cercles libertaris (1888-1896), Barcelona.

------(1991), "Entre el mito y la realidad. Barcelona, 1902", en Bonamusa, F. (ed.), La huelga general, Madrid, 147-168.

Durant, J., "Darwinism and divinity: A century of debate" en Durant, J. (ed.), (1985)., Darwinism and divinity, Oxford y Nueva York, 9-39.

------(1985)b., "The Ascent of Nature in Darwin's Descent of Man", en Kohn (ed.), The darwinian heritage, Princeton, New Jersey, 283-303.

Eiseley, L. (1958), Darwin's Century: Evolution and the Man who Discovered It, Nueva York.

Ellenberg, H. (1970), The Discovery of the Unconscious, Londres.

Ellergard, A. (1958), Darwin and the General Reader. The Reception of Darwin's Theory of Evolution in the British Periodical Press, 1859-72, Goteborg.

Elorza, A. (1990), "La cultura de la revuelta en el siglo XIX", en Maurice, J., Magnien, B. y Genevois, D.B., Pueblo, movimiento obrero y cultura en la España contemporánea, París, 127-139.

----- (1995), "Utopía y revolución en el movimiento anarquista español", en Hofmann, B., Joan i Tous, P. Y Tietz, M. (eds.), El anarquismo español y sus tradiciones culturales, 79-108.

ERA 80. (1977), Els anarquistes educadors del poble: <<La Revista Blanca>> (1898-1905), Barcelona.

Fernandez, E. (1981), Marxismo y positivismo en el socialismo español, Madrid.

Fernandez Alvarez, A. (1990), Ricardo Mella o el anarquismo humanista, Barcelona.

Fidler, G.C. (1994), "On Jean-Marie Guyau, Immoraliste", Journal of The History of Ideas, 55, 75-91.

Foucalt, M. (1988), Las palabras y las cosas, México.

Fox, E.I., (1976), La crisis intelectual del 98, Madrid.

Freedon, M. (1979), "Eugenics and Progressive Thought: a Study in Ideological Affinity", The Historical Journal, XXII, 645-671.

Freeman, D. (1974), "The Evolutionary Theories of Charles Darwin and Herbert Spencer", Current Anthropology, 15, 211-234.

Gabriel, P. (1979), "El anarquismo en España", en Woodcock, G., El anarquismo, Barcelona, 330-388.

----- (1988), Historia Social, 1, 45-62.

----- (1991), "Sindicalismo y huelga. Sindicalismo revolucionario francés e italiano. Su introducción en España", en Bonamusa, F. (ed.), La huelga general, Madrid, 11-45.

Gale, B. (1972), "Darwin and the Concept of the Struggle for Existence: A Study in the Extra-scientific Origins of Scientific Ideas", Isis, 63, 321-344.

Galera, A. (1988), "Acracia y Antropología Criminal: ciencia y revolución social decimonónica", Asclepio, XL, Fascículo 2, 247-266.

----- (1991), Ciencia y delincuencia, Sevilla, 111-140.

----- (1995), "La antropología criminal frente al anarquismo español", en Hofmann, B., Joan i Tous, P. y Tietz, M. (eds.), El anarquismo español y sus tradiciones culturales, Frankfurt y Madrid, 109-120.

Gasman, D. (1971), The Scientific Origins of National Socialism, Londres y Nueva York.

----- (1985), "Haeckel's Religious Monism: Its Cultural Impact", Acts of the XVIIth Congress of History of Science, vol.1, sesión, 16.3.

Gayon, J. (1992), "Animalité et végétalité dans les représentations de l'hérédité", Revue de Synthèse, 3-4, 423-438.

Gaupp (1930), Spencer, Madrid.

Geertz, C. (1988), La interpretación de las culturas, Barcelona.

Ghiselin, M. (1969), The Triumph of the Darwinian Method, Berkeley (traducción española: Ghiselin, M. (1983), El triunfo de Darwin, Madrid).

Gilman, S.L. (1985), "Political Theory and Degeneration: from Left to Right, from Up to Down", en Chamberlain, J.E. y Gilman, S.L. (eds.), Degeneration. The Dark Side of Progress, Nueva York, 165-198.

Glick, T.H. (ed.), (1974), The Comparative Reception of Darwinism, Austin.

------(1982), Darwin en España, Barcelona.

Glöckner, W.K. (1995), "*Sean mis versos bombas que estallen a los pies del ídolo. La poesía como forma de acción directa*", en Hofmann, B., Joan i Tous, P. y Tietz, M. (eds.), El anarquismo español y sus tradiciones culturales, Frankfurt y Madrid, 129-137.

Golinski, J. (1989), "Lost in Mediation: The Social Components of Darwin's Science", History of Human Science, 2, 95-103.

Gonzalez de Pablos, A. (1992), "Cuestión social, salud y enfermedad el pensamiento médico socialista y positivista: la obra de Enrique LLuria y Despau (1862-1925)", en Huertas, R. y Campos, R. (eds.), Medicina social y clase obrera en España (siglos XIX y XX), Madrid, 427-458.

Gordon, S. (1989), "Darwin and Political Economy: the Connection Reconsidered", Journal of the History of Biology, 22, 437-459

Gould, S. J. (1977), Ontogeny and Phylogeny, Cambridge, Mass.

------(1980), "Darwin's Deceptive Memories", New Scientist, 85, 577-579.

------(1981), The Mismeasure of Man, New York.

------(1991), La vida maravillosa, Barcelona.

------(1994)a., El pulgar del panda, Barcelona.

------(1994)b., Ocho cerditos, Barcelona

Greene, J.C. (1959), "Biology and Social Theory in the Nineteenth Century: Auguste Comte and Herbert Spencer" en Clagett (ed), Critical Problems in the History of Science, Madison.

------(1977), "Darwin as Social Evolutionist", Revue de Synthèse, 107, 201-228.

------(1981), Science, Ideology and World View. Essays in the History of Evolutionary Ideas, Berkeley.

------(1986), "The History of Ideas Revisited", Revue de Synthèse, 107, 221-228.

Greenslade, W. (1994), Degeneration, Culture and the Novel: 1880-1940, Nueva York y Cambridge.

Grimsley, R. (1988), La filosofía de Rousseau, Madrid.

Gruber, H.E. (1984), Darwin sobre el hombre. Un estudio psicológico de la creatividad científica, Madrid.

Guallar, J. (1987), "La concepción del hombre en Federico Urales", Anthropos, 78, 51-53.

Guérin, D. (1968), El anarquismo, Buenos Aires.

Haines, V.A. (1991), "Spencer, Darwin, and the Question of Reciprocal Influence", Journal of the History of Biology, 24, 409-431.

Halliday, J. (1971), "Social Darwinism: A Definition", Victorian Studies, 14, 389-405.

Hansen, N.R. (1988), "The Progress of Eugenics: Growth of Knowledge and Change in Ideology", History of Science, 26, 295-331.

Harris, M. (1987) El desarrollo de la teoría antropológica. Una historia de las teorías de la cultura, Madrid.

Harvey, J. (1989), "La evolución transformada: positivistas y materialistas en la Sociedad de Antropología de París desde el segundo Imperio hasta la Tercera República" en Rupp-Eisenreich, B (ed.), Historias de la Antropología (siglos XVI-XIX), Madrid.
 -----(1990), "Essay Review: Russian Darwinism", Journal of the History of Biology, 23, 523-527.

Herbert, S. (1977), "The Place of Man in the Development of Darwin's Theory of Transmutation" Journal of the History of Biology, 10, 155-227.

Heyer, P. (1982), Nature, Human Nature and Society: Marx, Darwin, Biology, and The Human Sciences, Westport.

Heywood, P. (1993), El marxismo y el fracaso del socialismo organizado en España, 1879-1936, Santander.

Himmelfarb, G. (1958), Darwin and the Darwinian Revolution, Nueva York.

Hobsbawm, E.J. (1983), Rebeldes primitivos, Barcelona.

Hochmann, J. (1992), "La théorie de la dégénérescence de B.-A. Morel, ses origines et son evolution.", en Tort, P. (ed), Darwinisme et société, París, 401-412.

Hodge, M.J.S. (1985)a, "Darwin as a Lifelong Generation Theorist," en Kohn, D., The Darwinian Heritage, Princenton.;
------(1985)b. "Generation and the Origin of Species from Darwin (1837) to Dobzhansky (1937): Historiographic Proposals", Acts of the XVIIth International Congress of History of Science, vol. 2, sesión 3.2.

Hofstadter, R. (1959), Socialdarwinism in American Thought, Boston.

Holt, N.R. (1971), "Ernst Haeckel's Monistic Religion", Journal of History of Ideas, 32, 265-280.

Horowitz, I.L. (ed.), (1982), Los anarquistas. 1. La teoría, Madrid.

Howard, J. (1987), Darwin, Madrid.

Huertas, R. (1985)a., "Valentín Magnan y la teoría de la degeneración", Revista de la Asociación Española de

Neuropsiquiatria, 5, 361-367.

------(1985)b., "Herencia y degeneración en la obra literaria de E. Zola", Asclepio, 37, 3-37.

------(1987), Locura y degeneración. Psiquiatria y sociedad en el positivismo francés, Madrid.

------(1992), Del manicomio a la salud mental, Madrid.

------(1993), "El saber psiquiátrico en la segunda mitad del siglo XIX: la somatización de la enfermedad mental", Historia 16, 18 (211), 66-73.

Hull, D.L. (1973), Darwin and his Critics: the Reception of Darwin's Theory of Evolution by the Scientific Community, Cambridge, Mass.

------(1985), "Darwinism as a Historical Entity: A Historiographical Proposal", en Kohn, D. (ed.), The Darwinian Heritage, Princeton, 773-812.

David Hull: trabajos en colaboración:

Hull, D.L., Tessner, P.D., Diamond, A.M. (1978), Do Younger Scientists Accept New Ideas with Greater Alacrity than Older Scientists?, Science, 202, 717-723.

Izard, M. (1970), Revolució industrial i obrerisme. Les "Tres Classes de Vapor" a Catalunya (1868-1913), Barcelona.

Joan i Tous, P. (1995), "Sade y Stirner o la tradición imposible del anarquismo español", en Hofmann, B., Joan i Tous, P. y Tietz, M. (eds.), El anarquismo español y sus tradiciones culturales, Frankfurt y Madrid, 163-175.

Joll, J. (1975), Los anarquistas, Madrid.

Jones, G. (1978), "The Social History of Darwin's Descent of Man", Economy and Society, 7, 1-23.

------(1994), "Social Darwinism Revisited", History of European Ideas, 19, 769-775.

Kant, I. (1977), Crítica de la razón práctica, Buenos Aires.

----- (1985), Filosofía de la historia, México.

Kaplan, T. (1977), Orígenes sociales del anarquismo en Andalucía, Barcelona.

Kelly, A. (1981), The Descent of Darwin: The Popularization of Darwinism in Germany, 1860-1914, Chapel Hill.

Kennedy, J.G. (1978), Herbert Spencer, Boston.

Kitcher, P. (1985), "Darwin's Achievements" en Rescher, N. (ed.), Reason and Rationality in Natural Science, 127-189.

Kohn, D. (1980), "Theories to work by: Rejected Theories, Reproduction, and Darwin's Path to Natural Selection", Studies in History of Biology, 4, 67-170.

----- (1985), "Darwin's Principle of Divergence as Internal Dialogue", en Kohn, D (ed.), The Darwinian Heritage, Princenton, 245-257.

----- (1989), "Darwin's Ambiguity: the Secularization of Biological Meaning", British Journal of History of Science, 22, 215-244.

Kolakowski, L. (1979), La filosofía positivista, Madrid.

Laffranque, M. (1987), "Juan Montseny y los intelectuales: 1898-1905", Anthropos, 78, 42-46.

Lanaro, G. (1992), "Il giardino della civiltà: Thomas Henry Huxley e <l'etica dell'evoluzione>", Rivista di Storia della Filosofia, 47, 125-166.

----- (1993), "La controversia sulla 'Bancarotta della scienza' in Francia nel 1895", Rivista di Storia della Filosofia, 1, 47-81.

Landau, M. (1984), "Human Evolution as Narrative", American

Scientist, 72, 262-268.

------(1991), Narratives of Human Evolution, New Haven.

Landucci, G. (1992), "Darwinisme et nationalisme en Italie", en Tort, P. (ed.), Darwinisme et société, París, 285-351; pp. 289-293.

Laurent, G. (1987), Paleontologie et évolution en France de 1800 a 1860, París.

La Vergata, A. (1982), "Biologia, scienze umane e `darwinismo sociale': riflessioni contro una categoria storiografica dannosa", Intersezioni, 2, 77-97.

------(1985)a., "Images of Darwin: a Historiographic Overview", en Kohn, D. (ed.), The Darwinian Heritage, 901-972.

------(1985)b., "Guerre, biologie et évolution", en Viallaneix, P. y Ehrard, J. (sel.), La bataille, l'armée et la gloire, Clermont-Ferrand, 433-438.

------(1990)a., L'equilibrio e la guerra della natura. Dalla teologia naturale al darwinismo, Nápoles.

------(1990)b., Nonostante Malthus. Fecondità, popolazioni e armonia della Natura, 1700-1900, Turín.

------(1992), "Les bases biologiques de la solidarité", en Tort. (ed.), Darwinisme et société, París, 55-87.

Lennox, J.G. y Wilson, E.B. (1994), "Natural Selection and the Struggle for Existence", Studies in History and Philosophy of Science, 25, 65-80.

Lida, C.E. (1969), "Agrarian Anarchism in Andalusia. Documents on the Mano Negra", International Review of Social History, 3, 315-351.

------(1970), "Literatura anarquista y anarquismo literario", Nueva Revista de Filología Hispánica, XIX, 370-373.

------(1971), "Educación anarquista en la España del ochocientos", Revista de Occidente, 97, 33-47.

------(1972), Anarquismo y revolución en la España del XIX,

Madrid.

------(1988), "Del reparto agrario a la huelga anarquista de 1883", en VV.AA., El movimiento obrero en la historia de Cádiz, Cádiz, 127-161.

Limoges, C. (1975), La selección natural, Madrid.

Litvak, L. (1981), Musa Libertaria. Arte, literatura y vida cultural del anarquismo español (1890-1913), Barcelona

------(1990), Modernismo, anarquismo y fin de siglo, Barcelona.

Lobo, J.A. (1979), "El anarquismo humanista de Ricardo Mella", Estudios filosóficos, 77, vol. XXVIII.

López Beltrán, C. (1994), "Forging Heredity: From Metaphor to Cause, A Reification Story", Studies in History and Philosophy of Science, 25, nº2, 211-235.

López-Fanjul, C y Toro, M.A. (1987), Polémicas del evolucionismo, Madrid.

Lovejoy, A. O. (1983), La gran cadena del ser. Historia de una idea, Barcelona.

Löwy, M. (1992), "L'affinité élective entre social-darwinisme et libéralisme. L'exemple des Etats-Unis à la fin du XIX siècle", en Tort, P. (ed.), Darwinisme et société, París, 161-167.

Lukacs, G. (1976), El asalto a la razón, Barcelona.

Mainer, J.C (1972), Literatura y pequeña burguesía, Madrid.

------(1977), "Notas sobre la lectura obrera en España 1890-1930" en Balcells (comp), Teoría y práctica del movimiento obrero en España (1900-1936), Valencia, 227-230

Manier, E. (1978), The Young Darwin and his Cultural Circle,

Dordrecht.

Maitron, J. (1975), Le mouvement anarchiste en France. I des origines à 1914, Paris.

Mann, G. (ed.), (1973), Biologismus im 19. Jahrhundert, Stuttgart.

Maristany, L. (1973), El gabinete del doctor Lombroso. (Delincuencia y fin de siglo en España), Barcelona.

----- (1985), El artista y sus congéneres. Diagnóstico sobre el fin de siglo en España, Barcelona, Tesis doctoral inédita.

Marsden, G., ed., (1991), Victorian Values: Personalities and Perspectives in 19th Century Society, Londres.

Martius, C. (1955), Utopien der Menschen-Züchtung. Der Sozialdarwinismus und seine Folgen, Munich.

Maurice, J. (1982), "Conflicto agrario y represión preventiva. Los grandes procesos de Jerez en 1883", Estudios de Historia Social, 22-23; 239-252.

----- (1989), El anarquismo andaluz. Campesinos y sindicalistas, 1868-1939, Barcelona.

Mayr, E. (1982), The Growth of Biological Thought, Cambridge (Mass.)

----- (1985), "Weismann and Evolution", Journal of History of Biology, 18, 295-239.

----- (1990), "The Myth of the Non-Darwinian Revolution. (Review of Peter J. Bowler, *The Non-Darwinian Revolution*)", Biology and Philosophy, 5, 85-92.

----- (1991), "The Ideological Resistance to Darwin's Theory of Natural Selection", Proceedings of the American Philosophical Society, 135, 123-139.

----- (1992)a., Una larga controversia: Darwin y el

darwinismo, Barcelona.

------(1992)b., "Darwin's Principle of Divergence", Journal of History of Biology, 25, 343-359.

Mengal, P. (1993)a., "Introduction", en Mengal, P. (coord.), Histoire du concept de recapitulation. Ontogenèse et Phylogenèse en biologie et sciences humaines, 1-4.

------(1993)b., "Psychologie et loi de recapitulation" en Mengal, P. (coord.), Histoire du concept de recapitulation. Ontogenèse et Phylogenèse en biologie et sciences humaines, 93-109.

Michalova, C. (1958), "Sozialdarwinismus und Rassentheorie", Urania, 21, 88-91

Mintz, J.R. (1982), The Anarchists of Casas Viejas, Chicago.

Molina, G. (1992), "Le savant et ses interprètes", en Tort, P. (ed.), Darwinisme et société, Paris, 361-386.

Montseny, F. (1970), Anselmo Lorenzo. El hombre y la obra, Toulouse.

Moutaoux, J. (1986), "Machine et matérialisme", en Bloch, O. (ed.), Epistémologie et matérialisme, Paris, 249-289

Moore, J.R. (1979), The Post-Darwinian Controversies: A Study of the Protestant Struggle to Come to Terms with Darwin in Britain and America, 1870-1900, Cambridge.

------(1985), "Herbert Spencer's Henchmen: The Evolution of Protestant Liberals in Late Nineteenth Century America", en Durant, J. (ed.), Darwinism and Divinity, Nueva York, 76-100.

------(1986)a., "Socializing darwinism: Historiography and the Fortunes of a Phrase", en Levidow, L. (ed) Science as Politics, Londres, 38-80.

------(1989), "Of Love and Death: why Darwin Gave up Christianity", en Moore, J. (ed.), History, Humanity and Evolution, Cambridge, 195-229.

------(1991), "Deconstructing Darwinism: The Politics of Evolution in the 1860's", Journal of the History of Biology, 24, 353-408.

J.R. Moore: trabajos en colaboración:

Moore, J.R. y Desmond, A. (1991), Darwin, Londres.

Moran III, F. (1993), "Between Primates and Primitives: Natural Man as the Missing Link in Rousseau's *Second Discourse*", Journal of History of Ideas, 54, 37-58.

Morato, J.J. (1972), Líderes del movimiento obrero español 1868-1921, Madrid.

Muniesa, B. (1982), "El impacto del darwinismo en el pensamiento social", Anthropos, 16-17, 81-84.

Muñoz, W. (1974), Antología ácrata española, Barcelona.

Nash, M. (1984), "El neomalthusianismo anarquista y los conocimientos populares sobre el control de natalidad en España" en Nash, M. (ed), Presencia y protagonismo. Aspectos de la historia de la mujer, Barcelona, 307-340.

------(1992), "Social and Nationalist Race Hygiene in Early Twentieth Century Spain", History of European Ideas, 15, nº 14-16, 741-748.

------(1995), "La reforma sexual en el anarquismo español", en Hofmann, B., Joan i Tous, P. y Tietz, M. (eds.), El anarquismo español y sus tradiciones culturales, Frankfurt y Madrid, 281-296.

Nettlau, M. (1969), La Première Internationale en Espagne (1868-1888), Dordrecht.

Núñez, D. (1975), La mentalidad positiva en España: desarrollo y crisis, Madrid.

- (1977), El darwinismo en España, Madrid.
- (1980), "Marxismo y darwinismo", en VV.AA, El científico español ante su historia, Madrid, 519-526
- (1982), "El impacto del naturalismo y del evolucionismo en el pensamiento liberal y socialista", Anthropos, 16-17, 66-72.

Núñez Florencio, R. (1983), El terrorismo anarquista, Madrid.

------(1994), Utopistas y autoritarios en 1900, Madrid.

Nye, R.A. (1975), The Origins of Crowd Psychology, Londres

------(1984), Crime, Madness & Politics in Modern France, Princeton, N.J.

------(1985) "Sociology and Degeneration: the Irony of Progress", en Chamberlain, J.E., Gilman, S.L. (eds), Degeneration. The Dark Side of Progress, Nueva York, 49-71.

Olaya Morales, F. (1994), Historia del movimiento obrero español (siglo XIX), Madrid.

Olby, R. C. (1979), "Mendel no Mendelian?", History of Science, 17, 53-72.

Oldroyd, D.R. (1984), "How did Darwin arrive at his Theory? The Secondary Literature to 1982", History of Science, 57, 325-374.

Orts Ramos, A. y Caravaca, F. (1932), Francisco Ferrer Guardia, apóstol de la razón, Barcelona.

Ospovat, D. (1981), The Development of Darwin's Theory: Natural History, Natural Theology and Natural Selection (1839-1859), Cambridge.

Pancaldi, G. (1991), Darwin in Italy: Science across Cultural Frontiers, Bloomington.

Paniagua, J. (1991), "El anarquismo español: predominio de la acción", en Paniagua, J. y Gómez Tovar, L. (eds.), Utopías libertarias españolas, Madrid, 41-86.

Paul, D.B. (1988), "The Selection of the 'Survival of the Fittest'", Journal of the History of Biology, 21, 411-424.

Pautrat, J-Y. (1992), "L'homme primitif et l'imaginaire de la préhistoire au XIX siècle", Revue des Sciences Humaines, 227, 11-35.

Peel, J.P. (1971), Herbert Spencer: the Evolution of a Sociologist, Londres.

Perez de la Dehesa, R. (1968), Estudio preliminar a Urales, F., La evolución de la filosofía en España, Barcelona.

----- (1970), "Los escritores españoles ante el proceso de Montjuich", Actas del Tercer Congreso Internacional de Hispanistas, Mexico, 685-694.

Peset, J.L., (1983), Ciencia y marginación, Barcelona.

Jose Luis Peset: obras en colaboración:

Peset, J.L. y Peset, M. (comp.), (1975), Lombroso y la escuela positivista italiana, Madrid.

Piaget, J. (1977), Biología y conocimiento. Ensayo sobre las relaciones entre regulaciones orgánicas y procesos cognoscitivos, Madrid.

Pick, D. (1989), Faces of degeneration. A European disorder, c. 1848-c.1918, Cambridge.

Piqué i Padró, J. (1989), Anarco-col-lectivisme i anarco-comunisme. La oposició de dues postures en el moviment anarquista

català (1881-1891), Barcelona.

Pittenger, M. (1993), American Socialists and Evolutionary Thought, Madison.

Porter, D. (1992), "Book Reviews", The Journal of Modern History, 4, 790-791.

Porter, R. (1987), "Malthus and Darwin", History of Science, 25, 215-216.

Prohens, B. (1988), Ideología racista del imperialismo, Mallorca.

Prenant, M. (1938), Darwin, París.

Quiniou, Y. (1992), "La morale comme fait d'evolution", en Tort, P. (ed.), Darwinisme et société, París, 47-54.

Rabinach, A. (1989), "Racionalismo y utopía como lenguajes de la naturaleza: una nota.", Historia Social, 4, 119-126.

Radl, E. M. (1988), Historia de las teorías biológicas. 2 Desde Lamarck y Cuvier, Madrid.

Raphael, D.D. (1979), "Darwinismo y ética", en Barnett, S.A. (ed), Un siglo después de Darwin. 1. La evolución, Madrid, 209-246.

Rebérioux, M. (1985), "El socialismo francés de 1871 a 1914", en Droz, J. (dir.), Historia general del socialismo. De 1875 a 1918, Barcelona, 178-321.

Recker, D.A. (1990), "There's More than One Way to Recognize a Darwinian: Lyell's Darwinism", Philosophy of Science, 57, 459-478

Ricoeur, P. (1986), Ética y cultura, Buenos Aires.

----- (1989), Ideología y utopía, Barcelona.

- Richards, E. (1991), "Essay Review", Isis, 82, 152-153.
 -----(1994), "A Political Anatomy of Monsters, Hopeful and Otherwise", Isis, 85, 376-411.
- Richards, R.J. (1987), Darwin and the Emergence of Evolutionary Theories of Mind and Behaviour, Chicago y Londres.
- Ritter, A. (1980), Anarchism. A theoretical analysis, Cambridge.
- Ritvo, L. (1992), L'ascendant de Darwin sur Freud, París.
- Rodriguez Ocaña, E. (comp.), La constitución de la medicina social como disciplina en España (1882-1923), Madrid.
- Rogers, J. (1972), "Darwinism and Social Darwinism", Journal of History of Ideas, 33, 265-280.
- Romero Maura, J. (1989), "La rosa de fuego". El obrerismo barcelonés de 1899 a 1909, Madrid.
- Ronsin, F. (1980), La grève des ventres. Propagande néo-malthusienne et baise de la natalité française (XIX-XX, siècles, Poitiers.
- Rossi, L. (1990), "Fra psicologia sociale e sociologia: Scipio Sighele e lo studio dei fenomeni collectivi", Storia della Psicologia e delle Scienze dell Comportamento, 2, 205-226.
- Rumney, J. (1944), Spencer, México.
- Rupp-Eisenreich, B. (1992), "Le darwinisme social en Allemagne", en Tort (ed), Darwinisme et société, París, 169-236.
- Ruse, M. (1983), La revolución darwinista-La ciencia al rojo vivo, Madrid.
 -----(1986), Taking Darwin seriously, Oxford.

Rusker, U. (1962), Nietzsche in der Hispania, Berna.

Sahlins, M. (1988), Islas de historia, Barcelona.

Sala Catalá, J. (1988), "Ciencia biológica y polémica de la ciencia en la España de la Restauración", en Sanchez Ron, J. M (ed.), Ciencia y sociedad en España, Madrid, 157-177.

Shapin, S. (1982), "The History of Science and its Sociological Reconstruction", History of Science, 20, 157-211.

Sandler, I. y Sandler, L. (1985), "A Conceptual Ambiguity that contributed to the Neglect of Mendel's Paper", History and Philosophy of Life Science, 16, 311-342.

Scarpelli, G. (1989), "Il gradualismo razziale nel pensiero evoluzionistico inglese", Rivista di Filosofia, LXXX, 95-126.
 -----(1991), "L'aquila e il serpente: Darwinismo, nietzscheismo e socialismo", Bolletino Filosofico, 9, 135-150.

Schweber, S.S. (1977), "The Origin of the 'Origin' Revisited", Journal of the History of Biology, 10, 299-316.
 -----(1980), "Darwin and the Political Economist: Divergence of Character", Journal of the History of Biology, 12, 175-192.

Segarra, A. (1977), Federico Urales y Ricardo Mella, teóricos del anarquismo español, Barcelona.

Semmel, B. (1958), "Karl Pearson: Socialist and Darwinist", British Journal of Sociology, 9, 111-125

Senabre Llabata, C. (1988), "La estética anarquista a través de <<La Revista Blanca>>", Suplementos Anthropos, 5, 16-72.

Serrano, C. (1987), Le tour du peuple, Madrid.

------(1989), "Cultura popular/cultura obrera en España alrededor de 1900", Historia social, 4, 21-31.

------(1995), "Acracia, los anarquistas y la cultura", en Hofmann, B., Joan i Tous, P. y Tietz, M. (eds.), El anarquismo español y sus tradiciones culturales, Frankfurt y Madrid

Shaw, I. (1993), 'On Plain Signification': Darwin's World in the First Edition of *The Origin of Species*", University of Toronto Quarterly, 62, 356-374.

S.I.D.A., (1982), "Bibliografía hispánica sobre Darwin y el darwinismo", Anthropos, 16-17, 15-54.

Sigsworth, E., ed., (1988), In Search of Victorian Values: Aspects of 19th Century Thought and Society, Manchester.

Siguán, M. (1987), "Federico Urales: un programa de literatura popular libertaria", Antrhopos, 78, 35-42.

Sloan, P.R. (1985), "Darwin's Invertebrate Programm, 1826-1836: Preconditions for Transformism", en Kohn, D. (ed.), The Darwinian Heritage, Princeton, 71-120.

Smont, T.C. ed., (1992), Victorian Values: A Joint Symposium, Oxford.

Sobejano, G. (1967), Nietzsche en España, Madrid.

Solà i Gussinyer, P. (1977), "Escuela y educación para una sociedad autogestionada: la aportación de la pedagogía racionalista de F.Ferrer", en Monés, J., Solà, P., Lázaro, L.M. (1977), Ferrer Guardia y la pedagogía libertaria, Barcelona, 59-113.

------(1980), Educació i moviment llibertari a Catalunya (1901-1939), Barcelona.

Soltax y Krucoff, L.S. (1974), "Darwinismo social" en VV.AA.,

Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales, Madrid, 654-659.

Stocking, G.W. (1982), Race, Culture and Evolution, Phoenix.

------(1987), Victorian Anthropology, Nueva York

Stockzokowski, W. (1992)a., "Los origines de l'homme", Gradhiva, 11, 67-80.

------(1992)b., "Essai sur la matière première de l'imaginaire anthropologique", Revue de Synthèse, 3-4, 439-457.

------(1994), Anthropologie naïve Anthropologie savante, Paris.

Sulloway, F. (1979), Freud, Biologist of the Mind: Beyond the Psychoanalytic Legend, Londres.

Taylor, A. (1989), "The Significance of the Darwinian Theory for Marx and Engels", Philosophy of the Social Sciences, 19, 409-423

Termes, J. (1972), Anarquismo y sindicalismo en España. La primera Internacional (1864-1881), Barcelona

Todes, D.P. (1989), Darwin without Malthus. The Struggle for Existence in Russian Evolutionary Thought, Oxford.

Tomasi, T. (1978), Ideología libertaria y educación, Madrid.

Tooker, E. (1992), "Lewis H. Morgan and his Contemporaries", American Anthropologist, 94, 357-375.

Torrance, J. (1976), "The Emergence of Sociology in Austria", Archives européennes de sociologie, 17, 185-219.

Torres Ballesteros, S. (1987), "El populismo. Un concepto escurridizo", en Alvarez Junco (comp.), Populismo, caudillaje y discurso demagógico, Madrid, 159-180.

Tort, P., prólogo a Spencer, H. (1987), Autobiographie. Naissance de l'évolutionisme liberal, París.

------(1992)a., "L'effet réversif de l'évolution", en Tort, P. (ed.), Darwinisme et société, París, 13-46.

------(1992)b., "La seconde révolution darwinienne", en Tort, P. (ed.), Darwinisme et société, París, 2-7.

------(1992)c., "La folie et le droit. Essai sur l'atavisme des conflits", Darwinisme et société, París, 387-398.

Tuchman, B.W. (1979), "El anarquismo en Francia", en Horowitz, I.L. (ed.), Los anarquistas. 2. La práctica, Madrid, 93-120.

Tuñón de Lara, M. (1977), "Sobre la historia del pensamiento socialista entre 1900 y 1931" en Balcells, A. (ed.), Teoría y práctica del movimiento obrero en España (1900-1936), Valencia.

Ucelay-Da Cal, E. (1988), "Acerca del concepto 'populismo'", Historia Social, 2, 51-74.

Ullman, J.C. (1968), The Tragic Week. A Study of Anticlericalism in Spain, Cambridge, Mass.

Uschmann, G. (1971), "über das Verhältnis Haeckel zu Lamarck und Cuvier", en Eulner, H.H. y Mann, G. (eds.), Medizingeschichte in unserer Zeit, Stuttgart, 422-433.

Van Ginneken, J. (1992), Crowds, Psychology and Politics, Cambridge y Nueva York.

Van Keure, D. (1988), Human Science in Victorian Britain: Anthropology in Institutional and Disciplinary Formation, Ann Arbor.

Velasco Criado, D. (1993), Ética y poder político en M. Bakunin,

Bilbao.

Vicente Mosquete, M.T. (1983), Eliseo Reclus. La geografía de un anarquista, Barcelona.

Villacorta Baños, F. (1980), Burguesía y cultura. Los intelectuales españoles en la sociedad liberal 1808-1931, Madrid.

Volney, C.F. (1985), Las ruinas de Palmira, Madrid.

Vorzimmer, P.J. (1969), "Darwin, Malthus and the Theory of Natural Selection", Journal of the History of Ideas, 30, 527-547.

Vucinich, A. (1988), Darwin in Russian Thought, Berkeley.

Waggoner, G.A. (1987), The Black Hand: Agrarian Anarchism in Southern Spain, Ann Arbor, Michigan.

Wedekind, K. (1976), "Die Früprägung Ernst Haeckels", Wissenschaftliche Zeitschrift der Friedrich-Schiller-Universität Jena, 25, 133-148.

Weber, E. (1989), Francia, fin de siglo, Madrid.

Weickart, R. (1993), "The Origins of Social Darwinism in Germany", Journal of the History of Ideas, 54, 469-488.

Weindling, P. (1989)a., "Ernst Haeckel, Darwinismus and the Secularization of Nature", en Moore, J. (ed.), Humanity and Evolution, Cambridge, 311-327.

----- (1989)b., Health, Race and German Politics between National Unification and Nazism 1870-1945, Cambridge.

Weingart, P., Kroll, J. y Bayertz, K. (1988), Rasse, Blut, Gene. Eine Geschichte der Eugenik und Rassenhygiene in Deutschland, Frankfurt.

Weiner, D.R. (1993), "Essay Review", Isis, 84, 113-127.

Williams, E. (1983), The Science of Man: Anthropological Thought and Institutions in Nineteenth-Century France, Indiana University.

Wiltgen, R. (1990), "The Darwinian Evolutionary Perspectives of Engels and Veblen", International Journal of Social Economics, 17, 4-11.

Wiltshire, D. (1978), The social and political thought of Herbert Spencer, Oxford.

Woodcock, G. (1979), El anarquismo, Barcelona.

George Woodcock: obras en colaboración:

Woodcock, G. y Avakumovich, I. (1975), El Príncipe Anarquista, Madrid.

Wooters, A. (1993), "Marx Embriology of Society", Philosophy of the Social Sciences, 23, 147-149.

Young, R.M. (1969), "Malthus and the Evolutionist: The Common Context of Biological and Social Theory", Past and Present, 43, 109-145.

----- (1970), Mind, Brain, and Adaptation in the Nineteenth Century, Oxford.

----- (1971), "Darwin's Metaphor: Does Nature Select?", Monist, 55, 442-503.

----- (1972)a., "Darwin and the Division of Labour", The Listener, 37, 202-205.

----- (1985)a., "Darwinism Is Social", en Kohn, D. (ed), The Darwinian Heritage, Princeton, 609-638.

----- (1985)b., Darwin's Metaphor, Londres

----- (1989), "Charles Darwin: Man and Metaphor", Science as Culture, 5, 71-86